LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA

Hans Blumenberg

PRE-TEXTOS

LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA

(Edición corregida y aumentada)

Hans Blumenberg

Traducción de Pedro Madrigal

PRE-TEXTOS

Primera edición: septiembre de 2008

Diseño cubierta: Pre-Textos (S. G. E.)

Título de la edición original en lengua alemana:
Die Legitimität der Neuzeit
(Erneuerte Ausgabe)

IMPRESO EN ESPAÑA / PRINTED IN SPAIN
ISBN: 978-84-8191-900-4
DEPÓSITO LEGAL: V-3592-2008

GUADA IMPRESORES - TEL. 961 519 060 - MONTCABRER 26- 46960 ALDAIA (VALENCIA)

C'est curieux comme le point de vue
diffère, suivant qu'on est le fruit du crime
ou de la légitimité.

ANDRÉ GIDE, *Les Faux-Monnayeurs*

ÍNDICE

PRIMERA PARTE: SECULARIZACIÓN
CRÍTICA DE UNA CATEGORÍA DE INJUSTICIA HISTÓRICA

I. Estado del concepto 13
II. ¿Una dimensión de sentido oculto? 21
III. El progreso desenmascarado como destino 35
IV. En vez de secularización de la escatología, secularización mediante la escatología 45
V. ¿Hacer historia para descargar a Dios? 61
VI. El anacronismo moderno del teorema de la secularización 69
VII. La presunta emigración de atributos: la infinitud 81
VIII. Teología política I y II 91
IX. La retórica de las secularizaciones 103

SEGUNDA PARTE: ABSOLUTISMO TEOLÓGICO Y AUTOAFIRMACIÓN HUMANA

I. El fracasado alejamiento del gnosticismo como reserva para su retorno 125
II. Pérdida del mundo y autodeterminación demiúrgica 135
III. Las crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media en una comparación de los sistemas 143
IV. La ineluctabilidad de un Dios engañoso 181
V. La cosmogonía como paradigma de la autoconstitución 205

TERCERA PARTE: EL PROCESO DE LA CURIOSIDAD TEÓRICA

I. La propensión a las perturbaciones del impulso teorético 229
II. El repliegue del giro socrático 241
III. La indiferencia de los dioses de Epicuro 263
IV. Un resto de confianza cósmica en el escepticismo 269
V. Prolegómenos de una conversión y patrón de enjuiciamiento de este proceso 277
VI. Inclusión de la curiosidad en el catálogo de vicios 309
VII. Dificultades de la naturalidad del deseo de saber en el sistema escolástico 325
VIII. Anticipaciones de una futura transgresión de fronteras 345
IX. El interés en lo invisible del interior del mundo 363
X. Justificación de la curiosidad como preparación de la Ilustración 379
XI. Aspiración a la felicidad y curiosidad: de Voltaire a Kant 405
XII. La integración antropológica: Feuerbach y Freud 437

CUARTA PARTE: ASPECTOS DE UN UMBRAL DE ÉPOCAS

I. Las épocas del concepto de época 455
II. El Cusano: El mundo como una autolimitación de Dios 479
III. El Nolano: El mundo como autoagotamiento de Dios 545

ÍNDICE ONOMÁSTICO 595

PRIMERA PARTE:

SECULARIZACIÓN
CRÍTICA DE UNA CATEGORÍA
DE INJUSTICIA HISTÓRICA

I
Estado del concepto

El significado de la expresión «secularización» parece directo y fácil de abordar. Todo el mundo conoce esa denominación, como constatación, como reproche, como corroboración de un largo proceso en el que tiene lugar la paulatina desaparición de vínculos religiosos, de posturas transcendentes, de esperanzas en el más allá, de actos de culto y de una serie de giros lingüísticos fuertemente acuñados tanto en la vida pública como privada. Ni siquiera necesita uno atenerse a los datos –accesibles, sobre todo, por vía empírica y estadística– de pertenencias e influencias institucionales, a los cuales corresponde un grado mayor de inercia que a su base de motivación en el mundo de la vida. Antaño se contaban entre los giros corrientes el de lamentarse de que el mundo *cada vez se mundanizaba más* (en vez de hacerse menos mundano), mientras que hoy día lo común es hacer valer que la Edad Moderna es una época de *mundanización*, siendo, en consecuencia, su Estado un Estado secular.

No podríamos tomar de forma tan natural las fórmulas de la *secularización* si no nos encontráramos aún dentro del horizonte donde sigue operando ese proceso. Describiríamos algo para nosotros sencillamente no existente si no estuviéramos en condiciones de seguir entendiendo todavía aquello que le precedió: qué significaba en otro tiempo la esperanza de salvación y en el más allá, la transcendencia, el Juicio de Dios, el acto de abandonar el mundo o de caer en el mismo, elementos, todos ellos, de aquella *desmundanización* que debe estar implícita como situación de partida si se ha de hablar de una *secularización*. Que haya menos bienes sagrados y más bienes profanos es una constatación de índole cuantitativa, a la que podrían añadirse otras muchas diferencias en la descripción de esa desaparición. Su estadio final consistiría en que ya no quede resto alguno de aquellos elementos antes mentados, pero entonces tampoco podríamos entender ya qué es lo que quiere decir la expresión «secularización». En este sentido descriptivo se puede sacar a colación, como consecuencia de la secularización, cualquier cosa y atri-

buirle determinadas pérdidas, como cuando se dice, por ejemplo, que la crisis de toda autoridad es un fenómeno o un resultado de la secularización. Faltaría algo que antes debió de estar ahí. Con ello, apenas se explica la pérdida, sino que lo único que se hace es integrarla en un inmenso y fatal inventario de desapariciones.

Añádase a esto que la utilización de la expresión ya no implica ninguna valoración unívoca. Incluso quien acuse a la secularización de la caída de la capacidad de transcendencia de antaño lo hace con no mayor ecuanimidad que aquel que la tome como un triunfo de la Ilustración, ya que ni siquiera ha quedado demostrado que esto sea su último resultado. El historiador mantendrá la distancia respecto a ambas posiciones. Pero ¿qué hemos de entender cuando él habla de la *secularización*? Uno podría pensar que, de algún modo, ha quedado claro. Pero eso es precisamente lo que se ha discutir aquí.

Uno perdona la existencia, en nuestro rico acerbo lingüístico, de expresiones con ese grado de generalidad e indeterminación intransitiva, hasta cobrar, casi imperceptible e inesperadamente, una función más precisa. El mundo que cada vez se hacía más mundano era un sujeto de tanta vaguedad como el pronombre impersonal en la frase *«es regnet»* (*ello* llueve). Pero en una función de precisión aparecen enunciados de un tipo totalmente distinto: B es A secularizada podría decir, por ejemplo, que el moderno *éthos* del trabajo es la ascesis monacal mundanizada, la revolución planetaria la esperanza apocalíptica que se ha secularizado, el presidente federal un monarca secularizado. Tales enunciados determinarían una conexión inequívoca entre el origen y la finalidad, así como una evolución y un cambio en la substancia. Ese amplio proceso de secularización del mundo ya no aparecería como una desaparición cuantitativa, sino como la plasmación de una serie de transformaciones cualitativas especificables y transitivas, donde lo posterior sólo sería posible y comprensible presuponiendo lo anterior, que le fue dado de antemano. Aquí ya no se hablaría del comparativo de un mundo que se ha hecho *más mundano*, sino de una mutación específica que, en cada caso, habría llevado a la secularización.

Yo no estoy proponiendo aquí que se prohíban determinadas expresiones lingüísticas. Quien quiera hablar de la secularización como de una marea que en un determinado momento ha alcanzado un determinado punto y que acaso sigue aumentando, o bien puede ser atajada, causando en un lugar la ruptura del dique o pareciendo retroceder en otro, puede reafirmarse en su *descripción* de un cambio del estado de cosas y de sus corrientes generales, sin dejarse afectar por lo que aquí pueda ser cuestionado. Sólo nos oponemos a la pretensión de querer hacer comprensible con este lenguaje algo que, si no, no lo sería en absoluto o lo sería menos.

En tanto la *secularización* no signifique otra cosa que un anatema eclesiástico respecto a algo que, después de la Edad Media, se ha convertido en historia, pertenece a un vocabulario cuyo valor explicativo depende de presupuestos que teóricamente ya no están disponibles y del que no nos podemos fiar, en cuanto a la comprensión de la realidad designada como *mundana*. Pero incluso allí donde no podía darse la disposición a compartir las premisas teológicas ha sido aceptada la secularización como una categoría de interpretación de hechos y conexiones históricas. La diferencia entre el uso teológico e histórico de las categorías de mundanidad y mundanización no residiría ni en un cambio del signo de valoración ni en la reinterpretación de la pérdida como una *emancipación*. Pues un signo de valor positivo de la secularización se podría dar incluso desde un punto de vista teológico; justamente los intentos por retornar a la radicalidad de un distanciamiento del mundo genuinamente religioso y renovar *dialécticamente* los enunciados sobre la transcendencia de la teología hicieron ver en esa masiva claridad de la manifestación del mundo como *mundanidad* las ventajas del inconfundible carácter inmanente del mismo. Lo extraño al mundo y que le sale al paso como una exigencia paradójica de autorrenuncia se escabulliría de nuevo, con una nueva claridad, del enmarañamiento y enmascaramiento en el que –acaso para presentar un éxito registrable– se habría congraciado con aquél en una falsa familiaridad y actitud de aceptación.[1] A una teología de *separación*, de crisis, tenía que importarle más la evidencia de la mundanización del mundo que su encubrimiento en lo sagrado. Esto dio al uso del término «secularización» un *páthos* genuinamente teológico.

Se necesitaba de la infelicidad del mundo –pero precisamente de un *mundo* en el pleno sentido de la palabra– para evidenciar una esperanza en la salvación de todo aquello que *no debe ser de este mundo*, véase como se vea, en toda una época o de forma episódica, lo que es la salvación o la falta de salvación en cuanto tal. Después de que la *secularización* se convirtiera en un valor programático, en el ámbito político-cultural, de la emancipación de todos los yugos teológicos y eclesiales, así como de la liquidación de los restos en general de la Edad Media, pudo ser formulada igualmente como un *postulado* de clarificación de los frentes, de la separación –decidida y que obliga a tomar una decisión– de los espíritus, anticipándose a ese Juicio escatológico que separará definitivamente a *este mundo* del *otro mundo*. Según esto lo, de hecho, acontecido en el proceso de secularización no necesitaba ser tenido como una pérdida de substancia, sino que podía aparecer, más bien, como un abandono de determinadas cargas. La secularización, que debía clarificar de este modo los frentes, cambiaba también, en cuanto consigna programática, en un típico proceso de recepción de la terminología –o dicho con

[1] H. Lübbe, *Säkularisierung. Geschichte eines ideenpolitischen Begriffs*, Friburgo, 1965, págs. 86-108 («Das Säkularisierungsproblem in der Krisen-Theologie»).

más dureza: de robo de la terminología–, los propios frentes. No es, la *secularización*, el último ejemplo de algo así.

Lo que vino tras la teología de la crisis (y sus estribaciones teológico-existenciales) apuntaba tendencialmente en la misma dirección: la justificación teológica de la *secularización*. A Feuerbach se le dio la razón desde un sitio inesperado, desde el campo de la propia teología, en el sentido de que ella no podía entenderse a sí misma sino era dando un rodeo por la antropología. Las figuras y esquemas de la historia de la salvación se iban a mostrar como claves y proyecciones del interior del mundo, como una lengua extranjera para expresar el *absolutismo* del mundo, del hombre, de la sociedad, siendo todo lo no referente al propio mundo únicamente una metáfora, que debía ser retraducida a su idioma propio. De una forma totalmente consecuente, el problema ya no es la secularización, sino el rodeo que la hacía necesaria. Y para dar rodeos ahí tenemos la fórmula, acreditada, de la conciencia que se encuentra a sí misma. Lo que queda por hacer tras ese rodeo ya no es una separación de espíritus o una clarificación de los frentes, sino el desenmascaramiento de la identidad de un *único* interés, para cuya realización un Dios hubiera sido, en todo caso, un mero ayudante. Pero ¿no sería entonces mejor que éste dejara de existir?

El espectador filosófico de esta escena de autocomprensión teológica echa de ver ahí los conocidos patrones de la autoconservación: el de la reducción de la substancia amenazada a un núcleo intangible, el de hacerla intercambiable con determinadas prestaciones de índole teórica realmente o presuntamente *relevantes* para esta o aquella praxis y, finalmente, el de su anidamiento en el interés de mayor actualidad. La fuerza de estos teoremas de la secularización residiría en que contienen una teoría supletoria que no sólo deja que se dé por bueno a posteriori lo que ahí ha irrumpido de merma axiológica o pérdida hermenéutica, sino que ayuda incluso a valorar esto mismo como un acontecimiento salvífico. De este modo, una pérdida de dominación o de influencia, de una posición consolidada y de un ambiente cultural puede ser entendida como un «acontecimiento providencial, que tiene una fuerza depuradora para el cristianismo».[1] Y entonces aquella evaluación de la secularización como una amenaza para la existencia de las formas y los contenidos religiosos en el mundo, como un ocaso del valor de los enunciados teológicos y de su transformación en valores encaminados a la acción no habría sido más que el producto de un miedo, a su vez, «secularizado», tan inadecuado a lo que implica de confianza la fe como el no reconocimiento de la renuncia a la dominación en la figura bíblica fundamental de la *kénosis*[2] en forma de siervo del Salvador. No es la secularización en sí lo que se rechaza, sino el servicio prestado por ella como argumento justificativo de la *importancia*, el *valor cultural* del cristianismo dentro del mundo. No sólo se reserva para la teología la cuestión del final de la historia, sino que el propio proceso histórico es abierto a una forma de comprensión (frente a todo el aparente fracaso de intentos anteriores de, si no ganar al mundo, al menos explicarlo) que se correspondería con el esquema de esa parateoría contemporánea que afirma que la resistencia que encuentra su terapia es el síntoma principal de que su avance es el correcto.

[1] H. Gollwitzer, «*Gedanken zur Zukunft des Christentums*», en *Neue Rundschau*, LXXV (1964), pág. 62.

[2] Término griego que significa «vaciamiento». *(N. del T.)*

La mundanidad, de esta manera no sólo admitida y tolerada, sino incluso sistemáticamente *prevista*, no necesita resistirse a ser integrada en el plan de la salvación, como tampoco precisa hacer nada para asumir un papel cuya gracia consiste precisamente en que ella misma no lo entienda. Y entonces la falta de comprensión del crítico histórico o filosófico respecto a la categoría «secularización» sería exactamente aquello que hay que esperar de él. Pero asimismo esto que se espera de él no puede ser el motivo que lo determine a no seguir buscando su propia y auténtica posibilidad de comprensión de todo aquello que puede generarse con la expresión «secularización».

La dificultad que se inicia aquí reside en que todo el mundo *todavía* cree entender, de algún modo, lo que quiere decirse con la expresión «secularización», atribuyéndola al uso corriente. La demanda de aclaración sobre qué es lo que con ella se designa y afirma ha de contar con cierta indignación por parte del así interpelado. ¿No es suficiente atenerse a aquel enunciado *cuantitativo* sobre la disminución de un influjo antes vigente, la desaparición de algo acuñado, el hundimiento de una intensidad, para captar el valor-límite que se intenta dar con la fórmula de la secularización como signatura de la Edad Moderna?

No se trata únicamente de la pertenencia genuina de un elemento lingüístico, no se trata sólo de palabras, sino de cosas. Hay que recordar que la signatura de la Edad Moderna ha sido descrita no solamente como ganancia y crecimiento del mundo, sino también como pérdida del mismo. Con esta tesis de Hannah Arendt, enfrentada al dogma de la secularización puede, al menos, evidenciarse cuánto tendría que ganarse en precisión para hacer históricamente operativo ese concepto de la mundanización.

Hannah Arendt habla de la «incomparable desmundanización» como de un sello de la Edad Moderna. Al perder la esperanza en el más allá, el ser humano no se introdujo en el mundo de acá con la intensidad que había quedado libre en su conciencia; más bien, lo que ocurrió fue que el hombre se vio «arrojado, tanto desde el mundo del más allá como del mundo de acá, hacia sí mismo».[1] La realidad del

[1] H. Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Stuttgart, 1960, pág. 312 (trad. cast.: con el título *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales, Paidós, Barcelona, 1993).

mundo, con el que el hombre se veía confrontado, se habría convertido para él en algo dudoso, revelándose el contacto sensorial directo, por obra de la física matematizada, como un simple ofrecimiento de la apariencia superficial de realidades más sólidas. Según esta tesis, la Edad Moderna se convertiría en una continuación del cristianismo con otros medios, pero en idéntica dirección de desmundanización. El ser humano se habría «alejado de la tierra y de la realidad sensorialmente dada bastante más de lo que toda aquella esperanza cristiana en el más allá le apartara nunca de ella». Valórese como se quiera el peso de estas constataciones, de ellas resultaría, en cualquier caso, que la *mundanización* de la Edad Moderna no puede ser descrita como una recuperación de la conciencia de la realidad que había existido antes de la era cristiana en nuestra historia. No habría ninguna simetría histórica, en la que esa mundanización sería algo así como una disposición favorable para el retorno del cosmos de los griegos. El Renacimiento sólo habría sido el primero de este tipo de malentendidos, el intento de presentar el nuevo concepto de realidad como el retorno de una estructura ya experimentada, abordable mediante categorías conocidas. El *mundo* no sería una constante, cuya fiabilidad hiciera esperar que a lo largo del proceso histórico tuviera que hacer de nuevo acto de presencia, sin ningún embozo, lo originariamente existente, tan pronto como se hubiera desmontado todo aquel recubrimiento de la época con elementos de procedencia y especificidad teológicas. Esta representación ahistórica desfiguraría la autenticidad de la Edad Moderna, hasta hacer de ella una existencia residual, un substrato pagano que simplemente habría, quedado al retirarse la religión a su autárquico apartamiento del mundo. En todo caso, no se llegaría a una comprensión histórica de la secularización concibiendo lo mundano que va ahí implicado como la recuperación de algo *prístino* perdido con el cristianismo. «Independientemente de lo que queramos significar cuando hablamos de secularización, desde un punto de vista histórico ésta no puede ser vista, en absoluto, como un proceso de secularización en el sentido estricto del término, pues la modernidad no ha cambiado el mundo de allá por el de acá, y, en rigor, no ha ganado siquiera una vida terrena y presente a cambio de otra del más allá y futura; ha sido arrojada, en el mejor de los casos, de vuelta hacia ella.»

No tratamos aquí de la tesis de Hanna Arendt en cuanto tal; pero lo que ella muestra es lo cuestionable que es diferenciar entre lo mundanizado y lo desmundanizado como si se tratase de una alternativa que podría haberse decidido en la historia una vez así y otra de forma distinta, de manera que al abandonar vínculos y esperanzas transcendentes el resultado hubiera estado siempre ya determinado. Tan pronto como se sale del círculo de influencia del sistema de categorías teológicas, el mundo al que se entrega decididamente la Edad Moderna puede ser –en relación con el concepto de realidad o de la percepción *inmediata* de la que se creía capaz a la Antigüedad– un mundo verdaderamente *desmundanizado*. Sólo

cuando la categoría de substancia domina la comprensión de la historia hay en ella repeticiones, superposiciones y disociaciones, pero también enmascaramientos y revelaciones.

La cuestión sobre la utilización de la expresión «secularización» en los textos de la actual teoría de la historia apunta, sobre todo, a la diferencia entre un uso descriptivo o explicativo de la misma. No es su empeño, en absoluto, someter a discusión un determinado tipo de enunciados, dado que contra aquella expresión ya no puede objetarse otra cosa que el hecho de que con ella se dice muy poco. Incluso cuando no sólo se quiere hablar de la desaparición cuantitativa de características de origen sacro y eclesial, sino también de una forma de transformación de las mismas fuentes de procedencia –es decir, del «cambio de la forma social de la religión» hacia una función de índole *religioso-cultural* y, con ello, de la «tendencia hacia una "secularización" interior» de las propias instituciones religiosas–[1] esto no significa más que una nivelación de delimitaciones, el acercamiento o la disimilitud respecto a las expectativas (o bien solamente las supuestas expectativas) del entorno social. Podría decirse que es una pura arbitrariedad y una exageración aspirar, desde un punto de vista metodológico, más que a este resultado descriptivo. Tampoco yo pido ese *plus*, sino que lo encuentro ya ahí, claramente reconocible en una forma de hablar específicamente distinta. Pues decir que en un determinado Estado ha progresado la «secularización del país» y que eso se echa de ver en la merma empírica de la vinculación a la Iglesia de las comunidades rurales sería distinto que formular la tesis de que la valoración capitalista del éxito en las ganancias es la secularización de la certeza de la salvación, supuesta la fe de la Reforma en la predestinación. Pues es totalmente indudable que en esta tesis prototípica del teorema de la secularización un determinado contenido específico se ve explicado mediante otro distinto, que le precede, y de tal manera que la transformación afirmada de uno en el otro no es ni un incremento ni una aclaración, sino, más bien, una enajenación de la significación y función originarias.

Evidentemente la cualificación de una dependencia histórica con elementos tales como *originario* y *enajenación* no basta para determinar la significación del uso del término «secularización». Y en este punto nos preguntamos si aquello que aún se ha de añadir para integrar su significado no debe ser, inevitablemente, un elemento teológico. ¿Va, pues, el concepto de secularización más allá de lo que pueda haber sido alcanzado en la comprensión de procesos y estructuras de índole histórica, al implicar no solamente una dependencia, sino algo así como un cambio de mundos, una discontinuidad radical en la pertenencia al mismo tiempo que se mantiene la identidad? ¿No se introduce, con este concepto, en nuestra com-

[1] Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, 1963, págs. 23, 27-30 y 44.

prensión de la historia la paradoja de que sólo podemos captar el carácter fundamentalmente moderno de la *mundanización* según ciertas condiciones que, a causa precisamente de esta cualidad, le tienen que ser necesariamente inaccesibles?

Hermann Lübbe ha señalado que «el uso de conceptos actuales tomados del ámbito de las ideas políticas no deja de tener consecuencias» y que quien no quiera caer aquí, inadvertidamente, en posiciones de distintos frentes ha de estar interesado en clarificar y neutralizar lo que se halla latente en los conceptos. Lübbe considera «posible la delimitación de un uso puramente científico del concepto de secularización». Algo así estaría precisamente en «concordancia con las opiniones e intenciones de la última teología de la secularización.»[1] Aquí nos podemos preguntar si tal convergencia de opiniones e intereses no tendrá sus límites en el punto donde la *Aufklärung* [*Ilustración o clarificación*] –la cual, según C. H. Ratschow, no es sino una «secularización agudizada»–[2] concierna a la secularización del concepto mismo de secularización.

Si nos preguntamos aquí por la posibilidad de la inmanencia científica del tema de la *secularización*, el criterio de la inmanencia científica no se identifica con el postulado de la inmanencia científica. Esta aclaración es necesaria en relación con la jovial solidaridad, que ha irrumpido recientemente, de todos aquellos que creen poder compartir la superación de tal inmanencia científica confundiendo lo interdisciplinario con lo transdisciplinario. La mera simbiosis en la enemistad contra el *positivismo* (o aquello que es tenido por tal) no es aún una legitimación de todos los presupuestos, heterogéneos, introducidos en relación con ello.

[1] H. Lübbe, *Säkularisierung*, ed. cit., pág 7 y sig.

[2] C. H. Ratschow, artículo «*Säkularismus*», en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., vol. V, Tubinga, 1961, pág. 1291: «La Ilustración es una secularización agudizada, en cuanto es contrapuesta a la esfera propia del pensamiento de la religión y se desprende, tanto en la teoría como en la práctica, de su influjo.»

II
¿Una dimensión de sentido oculto?

Si partimos de la frecuencia de su utilización, no puede quedarnos ninguna duda sobre la aplicabilidad histórica de la categoría de la secularización. Su rendimiento parece ser ilimitado. Me parece superfluo ponerme a mostrar esto *in extenso*. Las pruebas que enseguida aduciré solamente tendrían la función de actualizar, una vez más, la clase de aplicación del concepto, a fin de que no se pierda de vista el afán explicativo, a diferencia de la mera constatación cuantitativa y la descripción de la situación.

En la epistemología de la Edad Moderna tiene primacía la cuestión de la garantía, de la certeza de la teoría, lo cual constituiría una secularización del problema cristiano fundamental de la certeza de la salvación. Esta conexión podría evidenciarse a partir del hecho de que la problemática del conocimiento surja «de la duda absoluta respecto a la realidad», es decir, del grado de absolutidad del escepticismo subyacente en la aspiración a la certeza. Además, Descartes es de la opinión de que la ciencia fundada por él «asumirá la función que hasta entonces había ejercido el dogma de la Iglesia, esto es, la salvaguarda de la existencia en la universalidad espiritual». Si eso fuere así, Descartes habría cumplido, en su propia persona, el dicho de Feuerbach: «Nuestros filósofos no han sido, hasta ahora, más que teólogos mediatizados, que operan con el concepto abstracto».[1]

A juzgar por sus repeticiones, la afirmación de que el *éthos* moderno del trabajo es una «secularización de lo sagrado» y de sus formas de ascesis ha seguido siendo no menos impresionante. Hasta el dandi sería un sucesor secularizado del

[1] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen* (*Werke*, ed. Bolin y Jodl, X, pág. 318). Por cierto que la expresión «mediatizados» que aparece en este aforismo no cabe duda de que es una referencia metafórica a un hecho político estrechamente emparentado con la *secularización*: la supresión, en la Confederación del Rin, de 1806, de la dependencia *inmediata* respecto al Reich de los principados reunidos en la misma, tanto laicos como clericales.

santo cristiano, pero nos recordaría igualmente –según la fórmula de Baudelaire, genera asombro, pero él no se dejaría asombrar– al sabio estoico. Al fin y al cabo, el autodesenmascaramiento desconsiderado que aparece en las formas más diversas de autopresentación literaria no sería otra cosa que el *autoexamen secularizado* del pietismo y puritanismo, transformándose la sinceridad de la reflexión religiosa en una exactitud cuasicientífica, así como anteriormente habría surgido la novela picaresca española a partir del tipo inaugurado en las *Confessiones* de Agustín y el *Robinson* de Defoe del diario espiritual del puritano con sus fines de pesquisa de la certidumbre de la salvación, donde la pura supervivencia del náufrago convertido en demiurgo habría llevado a un plano de inmanencia aquella transcendente certidumbre soteriológica.

No es mi intención polemizar aquí. No cuestiono las pruebas aducidas en casos singulares. Sólo quisiera generar una especie de *anámnesis*, haciendo recordar al lector con unos pocos ejemplos, presentados sin nombrar a su autor, la plenitud de afirmaciones análogas que no pueden haber dejado de llamarle la atención en el mundo de los libros de los últimos decenios, pero que acaso ya le resultan tan naturales que difícilmente se traslucirá lo arriesgadas que también ellas pueden ser.

El postulado de la igualdad política de todos los ciudadanos habría sido una secularización del concepto anterior de la igualdad de todos los hombres ante Dios, mientras que las ideas fundamentales de nuestro derecho penal se moverían *en la órbita de una teología secularizada* e implicarían un *concepto de culpa tomado en préstamo de un contexto sagrado*. En el caso de la teoría política, se ha remarcado con frecuencia que *todos los conceptos significativos de la teoría moderna del Estado... son conceptos teológicos secularizados*. Esta afirmación no se refiere solamente ni de forma primaria a la historia de los conceptos, sino a la estructura sistemática en la que tales conceptos funcionan: el caso de emergencia o el estado de excepción ocuparían, en el plano político y judicial, un puesto análogo al milagro en la teología. Se habría hecho, *por parte de Maquiavelo, una secularización del mensaje de salvación*, por ejemplo, al configurar su idea de propaganda política, la cual *trata de mantener fijadas las aspiraciones absolutas y los deseos de los hombres a representaciones mundanas de salvación que les sirvan de guía, como el poder o la unidad de la patria*. Casi se han convertido en un pasatiempo de moda los intentos de interpretar las esperanzas políticas de salvación, del tipo del *Manifiesto comunista*, como secularizaciones del paraíso bíblico o del mesianismo apocalíptico.

Una vez que se ha entendido la idea de progreso como una transformación de la representación de una historia de salvación dirigida por la Providencia, lo ilimitado de ese progreso tendrá que hacerse pasar por una secularización de la Omnipotencia que antes regía en la historia, o bien el estadio final del progreso que se tiene en perspectiva –como una «Edad de oro», una «Paz perpetua» o una «Igual-

dad» de todas las personas más allá del Estado– no podrá ser otra cosa que una *escatología sin Dios. Lo que en otros tiempos se llamaba la «plenitud de los tiempos», la consumación del presente en la eternidad como el lugar propio de la salvación, se llama ahora, en Saint-Simon, la «perfección del orden social», en Kant el «reino de la razón práctica», en Goethe, Schiller y Hölderlin la «humanidad y la nueva mitología», en Rousseau la «vuelta a la naturaleza», en Winckelmann el «retorno a los antiguos», en Wieland y Gessner la «fuerza de imaginación del poeta»*. El mundo de la Edad Media habría sido finito, pero su Dios infinito; en la Edad Moderna *el mundo se incorpora ese atributo divino; la infinitud es secularizada*.

Finalmente, la ciencia –de la que Hegel, en su *Filosofía del derecho*, dice, refiriéndose a su aspiración a la libertad de cátedra, que «de suyo, se configura igual que una Iglesia, como una totalidad con un principio idiosincrásico, que incluso puede considerarse con derechos mayores que la Iglesia a la que sustituye»– no quiere solamente entender el mundo, sino sacar de sí misma normas de comportamiento, como lo programaba Descartes para su *morale définitive*, incurriendo en este «exceso de competencias» justamente por ser una *secularización de la combinación, originariamente cristiana, entre un proyecto del mundo y unas directrices para la acción*.

Tan sencillo es, según parece, identificar a la substancia en sus diversas metamorfosis, así como yuxtaponer las distintas *metástasis* procedentes del mismo origen, una vez que se ha encontrado la receta para ello. El hecho de que se lo use a la ligera y se lo multiplique hasta la frivolidad no representa, naturalmente, una objeción contra el propio procedimiento; tanto más urgente sería realizar un examen de su licitud, de la racionalidad de sus presupuestos y de sus exigencias metodológicas. Pues su operatividad genuina, o la apariencia de la misma, proyecta la luz de una evidencia superficial incluso en aplicaciones que yo no puedo sino llamar «casos salvajes». Parece que sólo se necesita ir especificando un enunciado totalmente general, como éste de Nietzsche: «Únicamente partiendo del desarrollo que ha tenido la religión se puede evidenciar cómo la ciencia ha podido convertirse en lo que actualmente es».[1] Uno obtiene entonces toda una serie de tesis derivadas de aquel enunciado, como, por ejemplo, la de que el planteamiento de las preguntas que se hace la física moderna sobre las leyes y la construcción de la naturaleza no es más que una *variante, en forma secularizada, del pensamiento de la Creación*; o la de que el sistema académico de exámenes es una secularización del Juicio del final de los tiempos, o, al menos, una variante secularizada de la Inquisición; o la de que el *científico purificado de toda historia concreta* –del tipo del ordinario universitario– ha salido de una *forma secularizada de viejos rituales de*

[1] F. Nietzsche, *Vorarbeiten zu einer Schrift über Philosophen* (1873), ed. Musarion, vol. VI, pág. 70 (trad. cast.: *El libro del filósofo*, trad. de A. Berasain, 1ª ed., 2ª impr., Taurus, Madrid, 2000).

mortificación y purificación. Y cosas parecidas. Cualquier folletín podría probar que esto aún sigue funcionando.

La común a los ejemplos aquí reunidos reside en que todos ellos van más allá de un uso meramente cuantitativo-descriptivo de la *secularización* y que ya no tienen nada que ver con la vieja constatación quejosa de que el mundo se hace cada vez más mundano. La ampliación del área de competencias de las instancias mundanas, con una planificación de la vida ya no fundada ni dirigida por lo religioso, la transferencia de competencias de cultura y enseñanza, el surgimiento de rituales ya no derivados de lo litúrgico, todo esto no es aún una secularización, en un sentido preciso, que apunte a un entendimiento de procesos históricos. Los ejemplos aducidos vinculan históricamente fenómenos de diferentes épocas de tal forma que afirman que lo último es un resultado de la secularización de lo anterior, haciendo surgir aquello de esto. De ello se desprende un concepto más o menos preciso de secularización. «No se ha entender la secularización como un simple proceso de disolución de la religión tradicional, sino como una transformación de su orden de valores en distintas *ideologías* institucionales, que siguen apuntalando la facticidad de los efectos de las propias instituciones.»[1] No citamos esto como si se tratase de una definición vinculante, sino como una formulación más precisa, que se encuentra entre las determinaciones, por una parte, de la *disolución* y, por otra, de la *transformación*. Para un uso así de preciso no se pide solamente una consideración de las relaciones cuantitativas de participación, un balance de la distribución de los distintos pesos o una comparación de situaciones de conjunto de diferentes épocas, sino que se señalen, en una substancia que se mantendría idéntica, sus transformaciones, desfiguraciones o su conversión para el desempeño de nuevas funciones. Sin esta identidad substancial no podría concederse ningún sentido verificable a ningún discurso que hable sobre conversiones y transformaciones.

Contra mi crítica del concepto de secularización Hans Georg Gadamer ha hecho valer que tal concepto ejerce «una legítima función hermenéutica». Y determina esa función del concepto de secularización como sigue: «Aporta a la autocomprensión de lo que ha devenido y al presente toda una dimensión de sentido oculto, mostrando, de esa manera, que lo actual es y significa mucho más que lo que sabe de sí mismo».[2] Y añade una frase muy significativa para su convicción del alcance que, para la época, tiene esa categoría: «Esto vale también, y sobre todo, para la Edad Moderna». Un concepto legitimaría su función hermenéutica por lo que aporte. En este caso, lo aportable es calificado por Gadamer como toda una

[1] Th. Luckmann, *Das Problem der Religion in der modernen Gesellschaft*, Friburgo, 1963, pág. 65.
[2] H. G. Gadamer, en *Philosophische Rundschau*, XV (1968), pág. 201y sig.

dimensión de sentido oculto para la autocomprensión de la actualidad y, con ello, también de la Edad Moderna. La afirmación resulta muy fuerte, si se piensa que la hermenéutica, en general, sólo tiene que ver con un *plus* de sentido en relación con lo manifiestamente dado y autocomprendido, conforme al axioma de Mattesilano: «[...] *semper res est potentior quam sint verba*». En conexión con esto, «toda una dimensión de sentido oculto» no puede significar sino que gracias al concepto de secularización la *propia* comprensión que la Edad Moderna tiene de sí misma como mundanización ha de ser considerada algo superficial y aparente. Se convertiría en una conciencia no autotransparente en su relación con lo substancial, una conciencia a la que la hermenéutica descubriría su propio trasfondo. Sólo mediante esta intervención hermenéutica se daría, a posteriori, su plenitud histórica a todo aquello que gracias a la secularización no había sido más que proyectado sobre la *superficie* de la mundanidad. El contenido genuino de lo que ha sido secularizado sería lo *implicado* en lo que, con ello, ha devenido mundano, y tal implicación seguiría siendo lo esencial en él, como en el modelo de hermenéutica desarrollado por Heidegger, la «autocomprensión de la existencia» sería lo esencial al ser y, sin embargo, «de momento y la mayoría de las veces», se le oculta y escabulle. Casi me gustaría decir que esto ya me lo había temido yo.

No quiero abordar todavía la cuestión sobre cómo ha de pensarse esta dimensión de sentido oculto en su posterior actualización. De momento quiero preguntarme cómo se lleva a efecto ese oculto *plus*, ese sentido oculto añadido a lo dado. Pues de ello depende la forma de proceder del propio método hermenéutico. Pero probablemente sólo de tal manera que lo dado quede vinculado a lo anteriormente dado mediante un claro nexo de condicionalidad. Retrocediendo hermenéuticamente a través de la secularización, el entendimiento ha de toparse con las condiciones de la posibilidad de aquello que se aspira a hacer comprensible de este modo. Todo depende de la cuestión de si la forma secular de lo mundanizado no tiene que ser una *pseudomorfosis*, o, dicho de otro modo, algo *inapropiado* a su realidad originaria.

No cabe duda de que el concepto de secularización ganaría en pregnancia[1] significativa con su «legítima función hermenéutica». Se hace aún más difícil el oponerse o limitar la aplicación de algo así. Pero el concepto no gana, con ello, en solidez metodológica. No permite al resultado de la secularización desprenderse de su proceso y volverse autónomo. La ilegitimidad del resultado de la secularización consiste en que no le está permitido secularizar el propio proceso del que ha surgido. Pues la función hermenéutica sólo sigue siendo legítima en tanto deje cla-

[1] Según el *Diccionario* de la Real Academia, «cualidad de las formas visuales que captan la atención del observador por la simplicidad, equilibrio o estabilidad de su estructura»; palabra derivada del latín *praegnans*, «preñada» *(N. del T.)*

ro a la autocomprensión qué es lo que le está oculto, convenciéndola del malentendido de su *autonomía* presente y vinculándola así a esa dimensión recién descubierta.

Yo mismo he hecho uso de la licencia hermenéutica de descubrir una implicación más fuerte, oculta a su comprensión actual, al remitir, para dar una definición más vigorosa del concepto de secularización, a su potencial metafórico. Esta tentativa mía no tenía ningún propósito ni presupuesto en la historia del concepto; ni puede dejar de tener sentido ni tendrá más sentido con la demostración de que el uso que se ha hecho en la historia del espíritu del término «secularización» no viene vinculado al uso jurídico-político o jurídico-eclesiástico; era del todo independiente de ello. Sería muy posible, y es incluso probable, que la referencia a la expropiación política de los bienes de la Iglesia haya sido meramente añadida al concepto de secularización, introducido como algo puramente descriptivo, por asociación y ocasionalmente. Claro que yo he podido observar que tal asociación histórica ha impelido a precisar el uso del concepto en una determinada dirección. Y precisamente esto no lo considero casual. Sobre la enajenación de una substancia histórica respecto a su propio origen –que sigue llevando consigo todavía como una solapada dimensión de sentido– plantea inevitablemente la pregunta sobre si ello ha sido un acontecimiento del propio proceso de autoenajenación o una deformación inducida desde fuera. Es la diferencia que hay entre decir que el atributo de la infinitud ha pasado de Dios al mundo porque el pensamiento de la creación en su forma extrema no puede evitar sacar esta consecuencia, o bien que la infinitud ha sido usurpada para el mundo para hacerlo aparecer con ello en el lugar de Dios y ejerciendo una función divina. En el segundo caso, las antinomias cosmológicas de la *Dialéctica transcendental* de Kant, por ejemplo, serían el callejón sin salida adonde habría conducido algo así como un acto violento de robo hecho al propio Dios.

Por tanto, y en contra de todos los supuestos de los historiadores del concepto orientados a la etimología del término, no tiene que haber, en absoluto, una línea continua de pruebas a favor del contenido metafórico de la «secularización». Sin embargo, la demostración de que esa metaforización no puede ser documentada pronto en la historia del término –no apoyándose, al principio, su uso en el concepto jurídico– ha tenido un efecto tranquilizador ya por el simple hecho de que servirse de una metáfora para referirse a los bienes internos de salvación del cristianismo era sentido como algo extremadamente perturbador. Pues una metáfora sigue siendo, justamente, un artificio retórico, nada serio, nada, en absoluto, que pueda llevar a algún tipo de conocimiento. Pero yo creo que una demostración en el plano de la historia del término diría demasiado poco si la primera persona no totalmente ignorante de la historia que oyera la expresión hubiera podido acordarse de su significado jurídico, y si la posterior labor de precisión de que fue ob-

jeto el concepto hacía referencia siempre al concepto jurídico tan pronto como surgía la necesidad de formularlo transitivamente, es decir, indicar qué era y para qué era. Pues –por dejarlo claro una vez más– un obispo «secularizado» es algo distinto, y difícilmente necesitado de una aclaración, que un santo «secularizado» o una escatología «secularizada», donde se habría dado respuesta a alguna cuestión, no contentándose con una calificación de tipo moral, como en el caso del prelado «secularizado». La escatología secularizada sigue latente en todo el horizonte de expectativas que tenga que ver con una realización violenta de la salvación, donde –según la tesis de la secularización– aquélla habría quedado absorbida, o, mejor dicho, *aufgehoben* («superada» al ser suprimida y conservada), como algo que se mantiene firme en lo nuevo o que lo nuevo ayuda a mantener firme.

La categoría de la secularización no tiene, por consiguiente, que haber surgido de una metáfora; puede haber tomado una orientación metafórica precisamente con vistas a una definición más precisa del concepto. Sólo si se considera al lenguaje un marcapasos de toda configuración conceptual se podrá excluir la concreción posterior de ese nombre para designar un concepto que ya había sido puesto en práctica. El acto jurídico de la secularización como expropiación de bienes eclesiales fue practicado y llamado así desde la Paz de Westfalia. El uso canónico de la *saecularisatio* se refiere a la separación de un religioso de una comunidad y de los deberes inherentes a una orden, pasando al status de clérigo *secular*; esa transposición operada en el interior de la Iglesia, definida desde finales del siglo XVIII, no desempeña papel alguno en la historia de la terminología del concepto, sino que sigue siendo «un caso especial, en conexión con el concepto histórico-político de la secularización, sin la subsiguiente determinación o acuñación de la categoría histórico-filosófica dimanante de ello». En cambio, las actas de la resolución de la *Reichsdeputation* de 1803 [1] fija el uso del término como un «concepto que tiene que ver con la usurpación de derechos espirituales, un concepto de ilegítima liberación de bienes que estaban bajo la custodia y la vigilancia de la Iglesia».[2] Aquí no se debe pasar por alto que las intervenciones de la Revolución francesa respecto a los bienes eclesiásticos –igual que su posterior ampliación en 1803– tenían que ser vistos como una consecuencia de la Ilustración. El primer contacto explícito entre la filosofía y el fenómeno de la secularización consistió, por lo que se me alcanza, en la inclusión del acontecimiento externo de la expropiación en el proceso apriorístico de la razón en la historia. El berlinés Friedrich Nicolai, en su escrito *Über meine gelehrte Bildung*, de 1799, se burlaba de la oleada de especulaciones apriorísticas

[1] Se refiere a las medidas tomadas tras de la anexión por parte de Napoleón de la parte izquierda del Rin para compensar a los príncipes que habían perdido allí su territorio con propiedades secularizadas de la Iglesia. *(N. del T.)*

[2] H. Lübbe, *op. cit.*, pág. 28 sig.

de la historia desencadenadas por Kant, sobre todo por su último manuscrito, la llamada *Streit der Fakultäten*, refiriéndose, entre otras cosas, a una polémica desatada en 1798 por el escrito *Die Vernunft fördert die Säkularisierungen* (*La razón pide las secularizaciones*). En él se aboga a favor de esta medida «por motivos apriorísticos», mientras que una contrarréplica, bajo el título *Die Vernunft fördert die Säkularisierungen nicht*, «rechaza, por motivos apriorísticos de idéntica validez universal» ese ataque al patrimonio eclesiástico.[1] Así pues, aquí queda ya establecida, antes de la citada acta de 1803, una conexión entre la razón y la secularización, que, evidentemente, hacía del traspaso del patrimonio sólo un episodio y una prueba externa del progreso regular de la razón, pudiendo animar a reducir las fuerzas de la resistencia del otro lado. Y lo que era posible hacer tratándose de bienes externos, de los que se podía disponer de un modo jurídico, podría ser posible también en el caso de residuos espirituales, menos masivos y aún menos protegidos. La ampliación del área de aplicación de esta representación fundamental no sólo era fácilmente comprensible, sino que se vio directamente urgida mediante una concepción de la historia que hacía ver cada acontecimiento en un contexto de ejecución presidido por una consecuencia racional. La metaforización del acta de 1803 no sería, pues, más que un añadido lingüístico posterior aplicado al hecho de que ese acontecimiento jurídico-político había sido, a su vez, una mera expresión sintomática de una tendencia secular. Marx sigue empleando, todavía en 1843, en la introducción a la *Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*, el término: «Pero así como la emancipación no se queda en los príncipes, tampoco la secularización de los bienes se quedará en el robo de las Iglesias, puesto en práctica, sobre todo, por la hipócrita Prusia».[2]

El concepto de secularización determina un proceso, transferible y analogable, respecto a los «bienes», independientemente del tipo que éstos sean y de la forma de intervención que se produzca. A mí se me ha reprochado el haber sacado los criterios para el uso categorial de la secularización de mi afirmación de que el uso del término es, al principio, metafórico, y esto no es verdad, como tampoco el que yo lo afirmara. Pues no he atribuido, en absoluto, al uso metafórico del término una importancia originaria y fundamental, sino únicamente un valor metodológico y heurístico, con vistas a una labor de explicación del concepto, de la que, de hecho, nos servimos si afirmamos que determinado fenómeno debe ser el sucesor de algún otro, estando condicionado por la precedencia de éste y sólo pudiendo

[1] F. Nicolai, *Über meine gelehrte Bildung, über meine Kenntnis der kritischen Philosophie und meine Schriften dieselbe betreffend, und über die Herren Kant, J. B. Erhard, und Fichte*, Berlín y Stettin, 1799, nota 76.

[2] K. Marx, *Frühe Schriften*, ed. de Lieber y Furth, vol. I, pág. 498 (trad. cast.: *Escritos de juventud*, trad. de Wenceslao Roces, FCE, México, 1982).

ser entendido mediante este otro. ¿De qué se tiene que responder si uno afirma tal cosa? ¿A quién le corresponde asumir la carga probatoria?

La cuestión de si la secularización, en cuanto *categoría interpretativa*, ha surgido de la metáfora del concepto histórico-jurídico de la sustracción del patrimonio eclesiástico ha sido concienzudamente estudiada por Hermann Zabel.[1] El resultado es, en el plano de la historia del concepto, impresionante, pero negativo. Zabel no deja ninguna duda de que ha abordado su problema de la historia del concepto con la intención de examinar la justificación del uso del término «secularización» respecto al concepto jurídico, y de que sólo estaría dispuesto a admitir la implicación del hecho jurídico en el concepto de secularización si puede demostrar la existencia de una conexión genética entre las denominaciones de aquel acto de sustracción y las empleadas para referirse a otras secularizaciones históricas. Pero ¿es la historia del concepto la única legitimación suficiente del status del concepto? ¿No ha de tenerse también presente que hay un alto grado de indiferencia entre el concepto y su historia? Al encontrar testimonios apabullantes de la historia del concepto en contra de la tesis de un nexo histórico ente el concepto jurídico y la *categoría interpretativa*, Zabel opina que puede también mantener fuera de los elementos integrantes del concepto jurídico los requisitos puestos a la determinabilidad de los hechos por el concepto de secularización. Esto yo no lo rechazaría de antemano si la historia del concepto explotada por Zabel pudiera suministrar otros criterios para la determinación del mismo. Pero esto es precisamente lo que no ocurre, ya que los testimonios aducidos dejan patente un hecho elemental: el empleo del término «secularización» tiene lugar durante mucho tiempo con una no vinculante ambigüedad semántica y un uso ocasional que no busca, en absoluto, la precisión. Zabel ve su historia del concepto como si fuese un todo homogéneo, en cuyo transcurso, y sólo al final, alguien ha creído oír, ocasionalmente, en la palabra su trasfondo metafórico –referido a una *expropiación de bien sagrado*–, mientras que la mayor parte de los testigos serios y que han de ser tomados en serio no quieren saber nada de ello, manteniendo un uso del lenguaje campechano y de índole descriptiva.

¿Qué hemos de decir de este hallazgo? No, al menos, que las fases primitivas de la historia del concepto merecen tener preferencia a la hora de explicar qué prestación se puede hacer con la función de la que se ha *revestido* la expresión en cuanto *categoría interpretativa*, una vez que la referencia al concepto jurídico que se cree oír en él hace que quede insertada en el mismo esa prestación determinante del concepto. El resultado de Zabel me parece interesante por volver comprensible por qué, durante tanto tiempo y en tantos autores importantes que él cita, no había for-

[1] H. Zabel, *Verweltlichung/Säkularisierung. Zur Geschichte einer Interpretationstheorie*, disertación, Münster, 1968.

ma de empezar nada a derechas con la expresión «secularización».[1] Dado que los conceptos son algo que nosotros mismos constituimos, su historia puede ser entendida teleológicamente; por ello, la historia del concepto no estaría vinculada a un esquema degenerativo donde el contenido pleno sólo se habría dado en lo prístino de sus primeros momentos.

Así pues, la investigación histórico-conceptual de la *secularización* parece haber fomentado un resultado contradictorio. Por un lado, prepara un proceso que tiende a la terminologización en el sentido de una univocidad del contenido conceptual y, con ello, a una precisión metodológica; por otro, describe la fase tardía de ese proceso como la de un uso metafórico del término. Pero lo metafórico no sería, propiamente, el uso, sino la orientación del proceso de formación del concepto.[2] El afilamiento que tiene lugar en el uso del término, vagamente exhortativo y lamentoso al principio, hasta llegar a una determinación de la forma típica del mismo, hace casi inevitable el *recuerdo* del acontecimiento histórico-jurídico. Es lo que he intentado describir como trasfondo metafórico,[3] un apoyo efectivo en la génesis del concepto que o ya no está presente en el propio concepto o hasta ha de ser sacrificado a la necesidad de definición, la cual, según una sólida tradición, no admite elementos metafóricos. Se podría también hablar de una metafórica implicativa. No cabe duda de que el proceso de terminologización es impulsado por la recepción de la expresión en los correspondientes léxicos y diccionarios, los cuales, por su necesidad de definir, producen, al mismo tiempo, una estandarización por el hecho de mostrarla. Aduzco el ejemplo acaso más eficaz de lo que voy diciendo: «La secularización, es decir, el desprendimiento que se produce tanto en representaciones y pensamientos espirituales o eclesiales como en cosas y personas espirituales (consagradas) respecto a su vinculación con lo divino».[4] Tal formulación representa ya un estadio tardío de la formación del concepto, al integrar tanto el proceso histórico como también el eclesiástico-jurídico de la seculariza-

[1] El suplemento añadido por Zabel a su estudio (*Archiv für Begriffsgeschichte*, XIV, 1970, págs. 69-85) daría más fuerza al resultado, evidenciándose la disponibilidad en que se encontraría la expresión «secularización» o «mundanización». Paul York von Wartenburg quiere designar con ella el falso abrazo que el Estado da a la Iglesia (*ibid.*, pág. 77 y sig.). Richard Rothe ve como un acto, a su vez, sagrado la «dimisión» transitiva de la tutela eclesial a favor de la autonomía mundana, mediante el cual la Iglesia *desecularizaría* al Estado (*ibid.*, pág. 82 y sig.).

[2] Con esta diferenciación intento precisar mi propia tesis de partida, tal como la formulé, por primera vez, en el VII Congreso de Filosofía, de 1962: *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt*, edición de H. Kuhn y F. Wiedman, Múnich, 1964, págs. 240-265.

[3] H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, págs. 69-83 (trad. cast.: *Paradigmas para una metaforología*, trad. e introd. de J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2003).

[4] Artículo «*Säkularisierung*» (de S. Reicke), en *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3ª ed., Tubinga, 1961, vol. V, pág. 1280.

ción únicamente como casos especiales, agrupados posteriormente, de un movimiento de mayor alcance, que comprendería, sobre todo, «representaciones y pensamientos». La relación con el acto jurídico como trasfondo metafórico aparece suavizado, minimizado, neutralizado con la expresión «desprendimiento»; si bien es verdad que, al final, el correlato de ese «desprendimiento» es la «vinculación con lo divino», evidenciándose en la carga significativa de esta última expresión que se ha de entender también la existencia de una sanción vulnerada y una usurpación violenta.

Formulaciones así, análogas a definiciones y sustitutivas de la expresión indeterminada «secularización», pueden, a su vez, acarrear indeterminación, al forzar el planteamiento de determinadas cuestiones suplementarias. La exitosa expresión «desprendimiento» deja abierto si tiene un significado transitivo o intransitivo, es decir, si aquellas representaciones y aquellos pensamientos, aquellas cosas y personas se autodesprenden del vínculo divino o bien hay una instancia que lleva a cabo ese desprendimiento. Creo que hay que desarrollar el conjunto de cuestiones suplementarias, dejadas de lado o bloqueadas en dicha formulación, como algo perteneciente a las propias secuelas de la formación del concepto. La orientación hacia el trasfondo metafórico presenta el catálogo de características del procedimiento de expropiación como un hilo conductor de la aplicabilidad de la categoría de la secularización: identificabilidad del bien expropiado, legitimidad de la propiedad originaria del mismo y unilateralidad de su privación.

Respecto al cumplimiento de estos criterios no debemos dejarnos arrastrar por el lenguaje teológico, el cual justifica, por ejemplo, la unilateralidad de la privación del bien con un pensamiento de mayor altura –de la entrega desinteresada de lo divino al mundo–, pero implantando, con ello, en el inalterable acto histórico un secreto inaccesible para el espectador teorético. No es casual que la legitimidad de la propiedad primigenia en virtud del origen especial de aquellas representaciones y aquellos pensamientos sea formulada con menor timidez. «Hoy día es habitual hablar de la secularización cuando una serie de ideas y conocimientos son desprendidos de su fuente originaria, la Revelación, y hechos accesibles a la razón humana con su propia fuerza. La secularización concierne, por tanto, a un conjunto de actos espirituales que, originariamente, eran hechos posibles gracias a la fe, pero que luego son realizados por el hombre con las capacidades de que dispone.»[1] El paradigma que hay en el fondo se sigue trasluciendo en esa prudente formulación que habla del *desprenderse* de la fuente originaria; y la razón humana, que hace esto con su propia fuerza, parece ejercer en ello una especie de *aplicación*. Lo intercambiables que son, a voluntad, expresiones como «desprender» y «desprenderse» constituye el enigma de una formulación así, como cuando se dice: «Se empezó a hablar

[1] M. Stallmann, *Was ist Säkularisierung?*, Tubinga, 1960, pág. 33.

de secularización en la ciencia histórica entendiendo bajo esa expresión la transferencia de derechos de propiedad eclesial y espiritual a poderes mundanos. Luego, la palabra fue aplicada a un fenómeno de la historia del espíritu, donde una serie de ideas y modos de comportamiento se desprendieron de su contexto originario, con una fundamentación religiosa, siendo extraídas de la razón universal».[1] La deducibilidad de las ideas y formas de comportamiento a partir de la razón universal es presentada, sin transición alguna, al lado de su origen religioso, de manera que en el fenómeno de la secularización, en sentido estricto, podría constatarse igualmente la existencia, más que de un nexo, de una convergencia de los dos ámbitos.

Con frecuencia, sólo a partir de las secuelas que se sacan de la secularización se podrá echar de ver qué características son atribuidas a dicho fenómeno. ¿Qué resulta cuando puede constatarse y hacerse consciente la secularización? He aquí una segunda formulación: «El descubrimiento y la concienciación del fenómeno de la secularización conservan la continuidad entre el presente y el pasado... Hay una continuidad de lo histórico incluso en una relación negativa del pasado con el presente... La realidad en la que nosotros, de hecho, vivimos, está cubierta con representaciones que inducen a error».[2] La autoconciencia de la autenticidad de la razón mundana sería un encubrimiento engañoso de una realidad que, por otra parte, no podría pasar por alto su continuidad histórica respecto a algo de lo que ella niega ser dependiente. Apuntaría asimismo la existencia de un interés de dar por supuesta la discontinuidad, ya que ella permitiría negar el endeudamiento del presente respecto al pasado. La categoría de la secularización nos debe hacer reconocer que se solapa la condicionalidad histórica por el interés que en ello tiene la propia época; nos presenta como algo ideológico la ruptura con el pasado por parte de la racionalidad moderna. Haría consciente –y ésta es una consecuencia inevitable de la prestación teórica a que aspira– de la «culpa objetiva que pesa sobre la cultura».[3]

Si «el mundo moderno puede ser entendido, en gran parte, como resultado de una secularización del cristianismo»,[4] esto ha de quedar reflejado en el análisis metódico realizado por el historiador, con ayuda de las características del modelo de la expropiación. Determinar de esta forma la carga probatoria no significa, en absoluto, que no se deba hablar también de *secularización* en un sentido menos preciso. Lo único que me importa aquí es ver cómo se puede satisfacer la aspiración de hacer, para entender la constitución de la Edad Moderna, enunciados defendibles y que, al menos, dejen abierto el camino hacia sus fundamentos. La mera constatación de que el mundo moderno en el que vivimos no se propone muchas cosas –y cada vez menos– fuera de sí mismo no justificaría relacionar esa «secularización» específicamente con el cristianismo, el cual representó, en el pasado de este presente, la *no-mundanidad* propia de una religión sólo ocasionalmente y cuando le vino en gana. La frase de que el mundo actual habría de ser entendido como resultado de la secularización del cristianismo seguro que no quiere contentarse con decir tan poco. Pero ¿qué es lo que tiene que decir si quiere decir más?

[1] M. Stallma, *op. cit.*, pág. 5.
[2] F. Delekat, *Über den Begriff der Säkularisation*, Heidelberg, 1958, pág. 55 y sigs.
[3] *Ibid.*, pág. 60.
[4] C. F. V. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, Stuttgart, 1964, pág. 178.

III

El progreso desenmascarado como destino

Entre las afirmaciones que en la próxima generación podrán ser calificadas, sin más, como «bien conocidas» se encuentra la tesis de que la conciencia de la historia de la Edad Moderna ha surgido de la secularización de la idea cristiana de la historia de la salvación, sobre todo de la Providencia y de la finitud escatológica. El importante libro de Karl Löwith *Meaning in History. The Theological Implications of the Philosophy of History*, ha tenido aquí, de forma persistente, desde su primera aparición el año 1949 (edición alemana en 1953, con el título *Weltgeschichte und Heilgeschehen*), los efectos de un dogma. Löwith toma la autoconciencia del idealismo alemán respecto a su posición y prestaciones históricas como una tesis objetiva sobre el origen del concepto moderno de la historia. La teoría de Hegel de la «superación» (*Aufhebung*) de la fase histórica del cristianismo y de la Reforma en la constitución fundamental del mundo espiritual y político moderno –sobre todo en lo que se refiere a su conciencia, constitutiva, de la libertad subjetiva– ha «proyectado», según Löwith, el acontecer salvador de la religión «sobre el plano de la historia universal, levantando a esta última hasta el nivel de aquélla».[1] Si el proceso histórico fuera la autorrealización de la razón entonces aquello que externamente se ofrece como la discontinuidad de la mundanización tendría

[1] K. Löwith, *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart, 1953, pág. 60 y sig. (trad. cast.: *Historia del mundo y salvación: los presupuestos teológicos de la filosofía de la historia*, trad. de Norberto Espinosa, Katz Editores, Madrid, 2007). Él mismo cuenta de Hermann Cohen una anécdota que resulta clave para la comprensión que tiene Löwith de la relación entre teología y filosofía. Hermann Cohen fue presentado por Steinthal al hebraísta L. Zunz con estas palabras: «Aquí el señor Cohen, antes teólogo y ahora filósofo». A lo que Zunz contestó: «Alguien que fue teólogo será siempre un filósofo» (*Philosophie der Vernunft und Religion der Offenbarung in Hermann Cohens Religionsphilosophie*, Heidelberg, 1968, Akad. Abh, 9). Löwith añade, con la vista puesta en Cohen, que la frase se puede invertir; pero éste no es aquí precisamente el caso.

que poseer, por su lógica inmanente, continuidad. La secularización habría entonces llevado la prehistoria teológica hasta su transformación consecuente y su figura definitiva. Sólo desde un punto de vista parcial puede ser objetivada la razón homogénea de la historia como un factor o resultado de la secularización.

Solamente si tenemos en cuenta el trabajo filosófico de Löwith en las dos décadas que siguen a la aparición de su obra principal en el ámbito de la filosofía de la historia será completamente comprensible su afinidad con este concepto de secularización. La secularización del cristianismo en la modernidad se convirtió, para Löwith, en una diferenciación relativamente de poca monta, tan pronto como puso sus ojos en la única ruptura de época que se decidió, de un solo trazo, a favor tanto de la Edad Media como de la Edad Moderna: el alejamiento respecto al cosmos pagano de la Antigüedad y su estructura de protección basada en lo cíclico con la asunción de una forma de acción irrepetible en el tiempo, según el modelo bíblico-cristiano. A la vista de la fatal disyunción entre naturaleza e historia, se traslada el acento de los inicios de la Edad Moderna a los tiempos finales de la Antigüedad; surge algo así como una responsabilidad histórica total, con el resultado de un progreso como destino.[1]

No se trata de Hegel; su concepto de historia ofrece sólo el instrumento argumentativo para volver al punto de partida que Löwith había alcanzado con su temprana obra sobre Nietzsche, de 1935: la contraposición entre el renacimiento de la cosmología cíclica, tal como la proclamara Nietzsche con su «eterno retorno de lo igual», y el predominio de la conciencia lineal de la historia.[2] La autonomía final de esta conciencia de la historia es puesta de manifiesto como su autoengaño tan pronto como se puede reconocer en ella, en el teorema de la secularización, que existe *por la gracia* del cristianismo. En cuanto a su posibilidad, lo último de la historia sería, entonces, de nuevo solamente lo penúltimo de ella, antes del retorno de la no-historia. Bajo el aspecto de la secularización podría quedar despotenciada la falsa escisión entre la Edad Media y la Edad Moderna, hasta convertirlas en un *único* episodio de interrupción de la vinculación entre el hombre y el cosmos. Este concepto de totalidad del último Löwith, impresionante, aunque formulado con reservas, nos deja entender tanto el apasionamiento como la tardanza con que

[1] K. Löwith, «*Das Verhängnis des Fortschritts*», en *Die Philosophie und die Frage nach dem Fortschritt. Verhandlungen des Siebten Deutschen Kongresses für Philosophie*, 1962, edición de H. Kuhn y F. Wiedmann, Munich, 1964, págs. 15-29. En el mismo congreso Löwith afirmaba, en la discusión sobre las ponencias en torno a la «secularización» que sustuvimos H. Lübbe y yo, que el «propósito, con frecuencia malentendido», de su libro *Weltgeschichte und Heilsgeschehen* había sido «mostrar la imposibilidad de una historia de la filosofía autónoma» (*ibid.*, pág. 336).

[2] K. Löwith, *Nietzsches Philosophie der ewigen Wiederkunft des Gleichen*, Berlin, 1935 (2ª ed., aumentada, Stuttgart, 1956).

él ha replicado a la crítica hecha a su instrumentación hermenéutica de la secularización.[1]

Pero justamente porque en el pensamiento de Karl Löwith le corresponde a la categoría de la secularización una función de tanto peso que supera todo con lo que ella ha sido cargada no puede por menos de plantearse, si no la objeción de que falta una demostración, sí al menos la cuestión sobre la carga probatoria. Claro que, en esto, en opinión de Löwith, yo habría ido demasiado lejos, al incluir entre los requisitos probatorios la demostración de la identidad de la substancia secularizada, mientras cuestionaba, simultáneamente, toda concepción substancialista de la identidad histórica.[2] Ahora bien, está claro que considero el teorema de la secularización como un caso especial del substancialismo histórico en tanto el éxito teórico es presentado como dependiente de la demostración de la existencia de constantes en la historia, de forma análoga y aproximada a lo que ocurre en el estudio de los *tópoi*.[3] Esta anticipación a lo que tiene que aportar el conocimiento y con qué medios lo ha de aportar me parece algo problemático: las constantes llevan a cabo un proceso teorético donde, con otras premisas, acaso sería posible seguir preguntándose. A toda crítica tiene que importarle este punto de inmovilización del proceso teorético a causa de las premisas de susbstancialidad, cuando sus constantes son presentadas como presuntos resultados. No se pueden establecer afirmaciones a priori sobre si en la historia hay o no constantes substanciales; sólo se puede decir que la situación del conocimiento del historiador no podría verse optimizado por medio de esa cantidad de elementos históricos tan estables.

Hablar del concepto de secularización adoptando presupuestos substancialistas trasladaría la dificultad hacia donde esa magnitud de constancia histórica había sido ya una vez *desecularizada*, antes de poder estar expuesta ella misma a la secularización posterior. Con esta reflexión está claro que el discurso teológico de la secularización sólo puede evitar tocar el problema de las constantes porque presupone como algo incuestionable un origen absoluto y transcendente de los contenidos correspondientes. Cuando Karl Löwith legitima la secularización en tanto

[1] K. Löwith. *Philosophische Rundschau*, XV (1968), págs. 195-201. Un ejemplo de «apasionamiento»: partiendo de mi frase de que en la generacion que siga a ésta la tesis de Löwith podría «ser tenida, sin ambages, como "bien conocida", hace el reseñador la afirmación de que él «presupone, "sin ambages", que la idea de progreso y la filosofía de la historia que se apoya en ella proceden de la teología escatológica» (*ibid.*, pág. 196).

[2] *Ibid.*, pág. 197: «Al rechazar la conciencia histórica del autor la tradición substancialista y toda una serie de caracteristicas que permanecerían idénticas, entronizándolas, simultáneamente, como distintivos de una secularización verificable, carga a su adversario con el peso de la prueba, que él mismo considera irrealizable».

[3] Literalmente, la expresión significa los «lugares comunes» o «estereotipos», y aparecía ya en Aristóteles, de donde la toma la tradición retórica occidental. *(N. del T.)*

sigue siendo siempre, para él, un fenómeno interno del cristianismo y del pospaganismo –legítimo, pues, solamente dentro de la total ilegitimidad del alejamiento del cosmos y el acercamiento a la historia–, tiene ya que haber necesariamente *secularizado*, para sí mismo, la premisa de que todo ese sistema que se ha desprendido del cosmos no se puede deducir de nada. Es decir, que en algún lugar aparece la característica de la privación unilateral, también cuando la Edad Moderna ha de ser legitimada precisamente como algo secularizado.

El progreso, desenmascarado como un destino, sería, por tanto, la consecuencia tardía –que ya no ha de ser vista como algo injusto– de la antigua violación de un derecho, violación de aquel derecho que la naturaleza tiene respecto al hombre y que, en la Antigüedad, habría sido respetado y confirmado por un pensamiento que, para Karl Löwith, podría tener la impronta de la *Stoa*. Se puede muy bien dejar de lado la cuestión de si la transformación de la historia de salvación cristiana en la idea de progreso de los nuevos tiempos es una consecuencia legítima o una desfiguración unilateral, para dedicarnos a examinar la evidencia de la conexión genética entre ambos fenómenos, conexión de ninguna manera obvia, ya por el simple hecho de que otras tesis sobre el origen de la idea de progreso son, al menos, posibles. Los primeros tiempos de la Edad Moderna no solamente han generado por sí mismos modelos de *progreso*, sino que también los encontraron ya en el pasado, dejando ahora, por primera vez, una constancia explícita de ello; por ejemplo, el modelo del progreso astronómico, con su ganancia en exactitud vinculada a la ampliación de las distancias temporales.[1] ¿Qué indicios hay que apunten a que la escatología teológica, con su representación de la *consumación* de la historia, hubiera podido suministrar, con su ruptura, el modelo para una idea de progreso de la historia, según la cual ésta alcanzaría un carácter de durabilidad y fiabilidad precisamente por su consumación o algo cercano a ella? Resultaría secundario cómo se asignen aquí los valores, en comparación con la cuestión de si se da una condicionalidad genética que, si no es demostrable poniendo el dedo en el documento correspondiente, por lo menos ha de admitirse como algo lo suficientemente probable como para motivar que se siga buscando en los *documentos*.

Hay, en el teorema de la secularización, fórmulas fundamentales del todo inocuas y a las que es difícil contradecir. Uno de esos giros plausibles es el que reza: sería «impensable sin». La tesis fundamental, globalmente formulada, aseguraría que sin el cristianismo la Edad Moderna es impensable. Esto es una verdad tan fundamental que dedicaremos la segunda parte de este trabajo a probarlo. Claro que haciendo la salvedad de que esta tesis adquiere un sentido que solamente puede ser precisado ejerciendo una crítica sobre la superficialidad –o, mejor, la aparente profundidad– de la secularización.

[1] H. Blumenberg, «*On a Lineage of the Idea of Progress*», en *Social Research*, XLI (1974), págs. 5-27.

Muchas cosas de la Edad Moderna son «impensables sin» los antecedentes cristianos. Esto lo puede uno pensar, pero ¿qué significa en un caso concreto de atribución de una serie de características? Me atengo a lo que, aunque no sea admitido por todos, parece que salta bastante a la vista. Respecto a la dependencia que la idea de progreso tendría de la escatología cristiana hay diferencias que no pueden por menos de haber bloqueado toda transformación de la una en la otra. Se trata de una distinción formal, pero justamente por ello más manifiesta, y tiene que ver con el hecho de que la escatología habla de un acontecimiento que irrumpe en la historia y que es heterogéneo respecto a ella y la transciende, mientras que la idea de progreso hace la extrapolación de una estructura que es propia de todo presente a un futuro inmanente a la historia. La idea de progreso no habría generado, naturalmente, *los progresos* concretos que siempre ha habido tanto en la vida particular de las personas como en una generación o en un conjunto de generaciones, en el ámbito de la experiencia, de la voluntad o en la praxis en general; *el progreso* constituiría el grado sumo de generalización, una proyección a la totalidad de la historia, cosa que, evidentemente, no ha podido hacerse siempre. Hemos de preguntarnos qué es lo que ha hecho posible esa idea del progreso. Se trataba, creo yo, de experiencias nuevas y con perspectivas de extenderse tanto en el tiempo que se quiso dar el salto hacia esa última generalización que encierra la *idea de progreso*. La unidad de una teoría metodológicamente regulada sería experimentada como algo que va haciéndose cada vez más independiente de los individuos y de las generaciones concretas. Puede demostrarse cómo en esa gran extensión espacial del progreso quedan ancladas una serie de esperanzas de conseguir una mayor seguridad para el hombre en el mundo, pudiendo convertirse tales esperanzas en impulsoras de la realización de la propia idea. Pero ¿puede identificarse este tipo de esperanza con la escatología cristiana, ahora secularizada? Es posible que la escatología haya sido, en algunos momentos, más cortos o más largos, de la historia todo un compendio de las esperanzas humanas, pero cuando la cosa hubo llegado a tal punto que no quedaba sino fomentar la idea de progreso la escatología devenía, más bien, un compendio de horrores y temor. Ahora la esperanza tenía que ser establecida y asegurada como un compendio, nuevo y original, de las posibilidades del mundo de acá y *en contra* de aquellas otras del más allá. Partiendo de una concepción que entiende la historia como progreso, la espera teológica de una serie de acontecimientos postreros que han de venir de fuera aparece –incluso si éstos siguieran siendo aún esperanzas– como un obstáculo para esas otras posiciones y actividades que pueden asegurar al hombre la realización de sus posibilidades y necesidades. No hay forma de ver cómo de una clase de *expectativas* como aquéllas pueda surgir la otra, al menos que el desencanto en las expectativas transcendentes sea presentada como *agens* de las inmanentes. Pero entonces el punto de partida de la primera manifestación de la idea de progreso y de sus efectos determinantes tendría que adelantarse más de un milenio.

Se ha visto en la idea de progreso y en sus utópicos proyectos sobre un horizonte de valores un sucedáneo de la carencia de política; éstos asumirían, en cuanto tales, la función desempeñada por las expectativas de salvación transcendentes, mediante una transposición de estas últimas al plano de la inmanencia. «El utopismo surgió de una relación desequilibrada con la política, históricamente condicionada y luego consolidada por la filosofía de la historia.»[1] Pero si la utopía está fundada en el déficit político de la crítica moral de la historia que hizo la Ilustración, en su renuncia a actualizarla, no cabe duda de que su relación con el futuro le venía dado por la impronta escatológica de la conciencia. Si esto es así, entonces tiene pocos visos de ser verdad el que «en el fenómeno de la secularización se haya hecho una transposición de la escatología al plano de una historia progresista».[2] ¿Por qué el plan divino de salvación iba a ser *transformado* y *clarificado* en algo histórico, cuando la relación con la historia se había convertido en una crítica moral, que no tiene, en absoluto, que imitar la función del Juicio Final –ante el cual toda la historia deviene mero *pasado*, es decir, todo lo contrario de un proceso que ha de ser influido por la crítica?

Respecto al progreso, los defensores de la secularización hubieran tenido que decidir enseguida si querían hacer un *terminus a quo* del Juicio Final o bien de la Providencia divina; pues la introducción de la providencia de los estoicos en el cristianismo representaba ya, de suyo, un acto de aseguramiento de una historia que ya no estaba escatológicamente prevista ni tampoco necesitaba de una regulación. Además, el Dios escatológico del fin de la historia no puede ser el mismo que se hace sentir en la historia como su custodio. La escatología secularizada podría casar bien, eso sí, con el juicio montado por una revolución triunfante contra sus enemigos y cuya actuación absoluta no tendría ya nada que ver con la moral: «Cuando se realiza con éxito una revolución, se puede colgar, pero no condenar a sus enemigos».[3] Pero resulta que la idea de progreso no es una forma debilitada de juicio o revolución, sino una continua autojustificación del presente, mediante un futuro que él mismo se da, ante el pasado, con el cual se compara. La crítica postescolástica de la autoridad de Aristóteles, siempre que no se limitara a sustituirla por la de Platón, tenía que preocuparse en todo momento por encontrar una justificación, que ella sacaba precisamente del progreso del conocimiento obtenido al abandonar a Aristóteles. Los arranques más sólidos de la idea de progreso venían de una comparación de lo propio con las autoridades de la Antigüedad y de la re-

[1] R. Koselleck, *Kritik und Krise. Ein Beitrag zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Friburgo, 1959, pág. 9.

[2] *Ibid.*, pág. 7.

[3] K. Marx, *Rede vor den Kölner Geschworenen* (1849), en *Politische Schriften*, ed. de H.-J. Lieber, vol. I, pág. 99.

flexión sobre el método con que esa comparación podía decidirse positivamente a favor del presente. En todo ello no desempeñó el *cogito* cartesiano –posteriormente corrido, por el idealismo, hacia una posición central– ningún papel adecuado al pensamiento de que un acto puntual como ése era el que más se acercaba a la absolutidad de sus antecedentes teológicos: «A medida que se desarrollaba el *cogito ergo sum* de Descartes como la autogarantía del hombre desprendido del vínculo religioso la escatología se convertía en utopía. Planear la historia se hace tan importante como conseguir dominar la naturaleza».[1]

Pero justamente esto es algo que no lo consigue ese absolutismo de la autogarantía, sino la idea de método, no formándose expresamente para la historia y distinguiéndose del aplicado al estudio de la naturaleza, sino haciendo de la dominación teorética sobre esta última la condición para un histórico «*marcher avec assurance dans cette vie*». La idea de método no es una planificación, una transformación del plan de salvación divino, sino la producción de una disposición: la disposición del sujeto a participar, en su lugar, en un proceso que suministre conocimientos a un nivel transubjetivo.

El pensamiento del progreso aparece de una forma tan parcial en el campo de la confrontación literaria y estética con la tradición como en el plano de la teoría. En aquel caso, no sería, primariamente, la constatación de una secuencia continuada de sobrepujamientos de lo ya aportado, sino la comparación entre el valor *canónico* de la literatura y el arte de la Antigüedad con el aporte del presente. Surge así el pensamiento del progreso a partir de la protesta contra la vinculabilidad ideal de una serie de modelos del pasado que habrían permanecido constantes. La *Querelle des Anciens et des Modernes* es algo análogo, en el ámbito de la estética, a aquel desprendimiento, en lo teorético, del valor normativo del aristotelismo.[2] Tanto los defensores del rango prioritario de la Antigüedad como los representantes de la modernidad se servían, en el curso de esa confrontación, de una representación de la marcha de la historia completamente *cíclico-natural*, hasta tal punto que se hace problemática la conexión entre una fase previa cristiana y el concepto de historia dimanante de la *Querelle*. H. R. Jauss advierte, pues, con toda razón –incluso respecto a la tesis sobre el «origen de la imagen histórica del mundo» de Werner Krauss–,[3] que los comienzos de la conciencia histórica «no pueden ser captados

[1] R. Koselleck, *op. cit.*, pág 8.

[2] H. R. Jauss, «*Ästhetische Normen und geschichtliche Reflexion in der Querelle des Anciens et des Modernes*», Introducción a la reimpresión de Charles Perrault, *Parallèles des Anciens et des Modernes en ce qui regarde les Arts et les Sciences* (1688-1697), Múnich, 1964, págs. 8-64.

[3] W. Krauss (*Studien zur deutschen und französichen Aufklärung*, Berlín, 1963, pág. 195), por su parte, califica también la «humanización de lo histórico como una secularización», aunque antes había caracterizado el giro dado por Turgot y Condorcet contra Bossuet como una «refutación del plan de salvación de la historia universal» (*ibid.*, pág. 187). Está claro que una refutación tiene alguna dependencia de aquello que

mediante una categoría de secularización de la comprensión teológica de la historia, como tampoco con la filosofía de la historia de Bossuet». La desventaja del modelo estético de progreso es, como se evidencia ya en la *Querelle*, el carácter cuestionable y controvertible de los progresos, posibles o fácticos en este terreno; la ventaja sería lo incuestionable de sus presupuestos: aquí es únicamente el hombre el que produce las realidades del ámbito estético, y, por tanto, también el factor de los eventuales progresos. Incluso la estética basada en la genialidad no puede hacer otra cosa que enfatizar este hecho. La transferencia del esquema estructural de progresos estéticos, teóricos, técnicos o morales, a la representación general de la historia presupone que el ser humano se ve a sí mismo, en esa totalidad, como el único *competente*, se tiene a sí mismo por el *hacedor de la historia*. Y entonces puede considerar posible la deducción de la propia marcha de la historia a partir de la autocomprensión del sujeto racional, demiúrgico y creador. El futuro se convertiría en la consecuencia de acciones actuales, la realización de los puntos de vista disponibles en el presente. Sólo así se trueca el progreso en un compendio de las determinaciones del futuro a través del presente y de su pasado.

Una historia que es algo hecho por el hombre aparece como predecible. Kant habla de una «posible representación a priori de acontecimientos que deben venir», del «profetizante relato histórico del futuro inminente», al ser el sujeto teorético, simultáneamente, el origen práctico de sus objetos: «Pero ¿cómo es posible una historia a priori? Respuesta: cuando el que la predice es al mismo tiempo el que produce y configura los acontecimientos, que él se adelanta a anunciar».[1] El pensamiento de que hay una Providencia por cuyo decreto surgiría la historia probablemente no hubiera necesitado ser destruido de forma expresa para posibilitar una fundamentación así de la historia en la racionalidad, siempre que tal *providencia* fuera la pura razón cósmica de los estoicos y no hubiera adoptado los rasgos de los actos soberanos e inescrutables del Dios de los teólogos. Pues la frase de que el ser humano hace su historia no suscita, de suyo, una mayor confianza en la marcha de la historia que la suposición de que hay una razón cósmica encargada de dirigirla; pero, si la *providencia* viene enmarcada en el absolutismo de una voluntad insondable, merece más confianza la actuación de los propios hombres –si bien para cada individuo ésta es siempre la de todos los otros–. La frase de que el hombre hace la historia no implica, de suyo, ninguna garantía de progreso en lo que él pueda conseguir; no sería más que un principio de autoafirmación frente a la inseguridad de un conocimiento dirigido por un Principio extraño y todopo-

quiere refutar; pero si esto pudiera llamarse ya una «secularización» no valdría la pena seguir hablando del tema.

[1] I. Kant, *Der Streit der Fakultäten*, II, 2 (trad. cast.: *El conflicto de las facultades*, trad. de R. Aramayo, Alianza, Madrid, 2006).

deroso de índole teológica, que postula que aquél no es aplicable al enfoque del hombre sobre sus propias obras, sobre su propia historia. Ahora bien, decir que el conocimiento de la historia es un presupuesto para hacer la historia de un modo racional y progresista –siendo, por tanto, la idea de progreso una idea reguladora de la integración de las acciones– probablemente sólo pudo ser deducido del modelo de integración de las acciones teoréticas adoptado por la nueva ciencia. De ninguna manera habría que pensar que «incluso secularizado en la fe en el progreso, el mesianismo sigue demostrando lo enorme e inquebrantable que es su poder».[1]

La idea de progreso ha experimentado, con toda seguridad, a consecuencia de los rápidos desengaños de sus primeras expectativas de obtener resultados definitivos y concluyentes, una ampliación al hablar de un *progreso ilimitado*. Todavía Descartes había seriamente pensado que podría conseguir en vida los fines teóricos y prácticos establecidos por su método: conocimientos consumados en el ámbito de la física y de la medicina y, consecuentemente, en la moral. El carácter ilimitado del conocimiento no significaba, pues, la obtención, para la historia humana, de un atributo divino, sino que, de momento, no era sino una forma de resignación. El peligro de esta idea hiperbólica del progreso es la necesaria decepción que tendrá que experimentar cada individuo en el contexto de la historia general, al verse obligado a aportar su trabajo en aras de un futuro del cual él ya no podrá disfrutar. Pese a todo, la idea de progreso ilimitado cumple también una función protectora para los individuos y generaciones que aparezcan en la historia. Pues si hubiera un fin definitivo inmanente a la historia aquellos que creen saberlo y pretenden alcanzarlo se considerarían legitimados a utilizar a todos los otros que ni lo saben ni lo pueden realizar como meros instrumentos. Es verdad que también el progreso ilimitado mediatiza el presente con vistas al futuro, pero anula, asimismo, toda pretensión de absoluto. Esta idea de progreso es la que más se acerca al único regulador capaz de hacer de la historia algo humanamente soportable; si se le sigue, todas las acciones han de estar constituidas de tal forma que no haya seres humanos que, con ellas, devengan meros instrumentos. Si la escatología o el mesianismo fuera, de hecho, el punto de partida substancial de la conciencia moderna de la historia, esta conciencia estaría determinada, de una forma persistente e inevitable, por esas ideas finales. Y no se puede invertir esta frase convirtiéndola en la afirmación de que allí donde aparecen ideas finales absolutas –como en la moral definitiva de Descartes o en la recuperación del paraíso de Francis Bacon– éstas son, con toda seguridad, secularizaciones.

[1] G. Scholem, *The Messianic Idea in Judaism*, Nueva York, 1971, pág. 10: «[...] *secularized as the belief in progress, Messianism still displayed unbroken and immense vigor*».

IV

En vez de secularización de la escatología,
secularización mediante la escatología

Al contrario del pensamiento de la providencia, que la literatura patrística había tomado de la filosofía helenística, la escatología bíblica es un elemento genuinamente teológico; los ciclos cósmicos y la deflagración del mundo son, en la filosofía griega, acontecimientos inmanentes a la naturaleza, una autoconsunción del proceso cósmico, seguida de su autorregeneración. Preferir la escatología a la *pronoía* en el teorema de la secularización se corresponde, por ello, con una comprensión totalmente sólida del criterio de la pertenencia genuina de un elemento de cuya posterior secularización podrá ser hablado luego con pleno sentido. El pensamiento de la providencia no era secularizable en una fase posterior de la historia cristiana por la sencilla razón de que él mismo había cooperado, al principio de esta historia, en esa fundamental mundanización del cristianismo consistente en hacer retroceder la escatología, con la consiguiente reintroducción de los plazos históricos. Que el mundo, en conjunto, esté bien gobernando sólo tiene un significado tranquilizador si su propia permanencia vuelve a ser de nuevo un valor.

La característica de la propiedad originaria de algo como criterio de la posibilidad de una secularización no puede ser despachada con la objeción de que, con ello, se exigiría la prueba de que aquella propiedad originaria es absolutamente la primera, algo que no habría en la historia. Si alguien tiende a ver las especulaciones con grupos ternarios o tríadas como efectos de la Trinidad divina del cristianismo tendrá un criterio de la pertenencia genuina distinto del que posea aquel otro que quiera hacer remontar los imperativos racionales de unidad de los monismos al significado del monoteísmo en el cristianismo. Quizás hubiera sido más correcto hablar, en vez de la propiedad originaria de un elemento sospechoso de haber sido secularizado, del alto grado de especificidad de ese elemento. Cuando Georg Simmel creyó haber reconocido en el comienzo de la primera guerra mundial la llegada de una «situación absoluta», para tener los ribetes de una extracción de índole secularizante, no le faltaba, ciertamente, la afinidad con el pensamiento

teológico en cuanto tal, pero sí cualquier clase de homología específicamente cristiana –incluso aceptando que las exigencias absolutas del neotestamentario Sermón de la Montaña tienen que haber sido referidas a eso que nosotros llamamos una «situación absoluta»–. La pertenencia específica de una determinada representación a un horizonte teológico quedaría documentada de la forma más clara mediante una clase de relación de propiedad de carácter jurídico, en la que se pudiera llevar a cabo, de forma drástica, una expropiación. Claro que ese ideal metodológico no puede negar su proveniencia de un punto de vista existente en el sistema referencial de la Edad Moderna. Pues el pensamiento de que se posee la propiedad de lo originariamente producido, pensado o creado es un pensamiento moderno. Ni siquiera la fundamentación del derecho que Dios tiene sobre su creación es algo tan obvio para la tradición como les parece a todos aquellos que sacan de ello consecuencias para el derecho natural. Añádase a esto que la propia teología no puede reclamar para sí misma la autoría estricta de sus contenidos, ya que los remite a un acto de *donación* que viene de la Revelación. Por otro lado, toda esa cosa compleja que es la secularización nunca hubiera aceptado el regusto amargo de ser la violación de un derecho ajeno si no hubiera estado de acuerdo, expresa o tácitamente, con la premisa de que aquí habría fluido en la corriente de la historia, procedente de una fuente única, irrepetible e insuperable, algo que, de lo contrario, hubiera permanecido oculto para ella. Todo el proceso de historización de los contenidos bíblicos no ha podido arrancarle esta suposición al teorema de la secularización.

La teología histórica ha presentado, casi de forma concluyente, al cristianismo como el resultado de su entorno helenístico. Es comprensible que el teorema de la secularización sólo pueda ser actualmente renovado oponiéndose a esta reintegración histórica del cristianismo, en conexión, pues, tanto con las tesis de la teología dialéctica como con el desprendimiento del *kérygma*[1] de los condicionamientos mitológicos de su origen. En esto se fundaría el reconocimiento implícito del criterio de la autenticidad. Pero al final de la gran campaña historicista apenas queda algo que resista a su criterio. Sobre todo hay que tener en cuenta que los materiales helenísticos de la primera cristianización están de nuevo disponibles un milenio y medio más tarde, aportando directamente, sin pasar por el cristianismo, aquello que luego aparecerá como una *secularización*. El rechazo del aristotelismo, junto con su prole escolástica, no sólo dejaría como alternativa al platonismo, sino, sobre todo, nuevamente, partes fundamentales de la filosofía estoica, que ya habían dejado impresionados a los autores cristianos de los primeros siglos, pero que ahora cobran una función autónoma. Acaso no se haya acabado aún de identificar el

[1] Palabra griega que significa «proclamación» o «mensaje mediante un heraldo». Se aplica al mensaje cristiano. *(N. del T.)*

conjunto de cosas que, por ejemplo, Descartes toma de la tradición estoica: la primacía de la moral y su instrumentalización de la física para la moral, su lógica de los razonamientos hipotéticos, su modelo antropológico del sabio y del sujeto autárquico, inexpugnable e inaccesible, o la inaccesibilidad de la conciencia ante todo azar físico e incertidumbre empírica. Aunque Wilhelm Dilthey haya señalado la importancia de la tradición estoica en el surgimiento del *sistema natural* de principios de la Edad Moderna, esto no ha podido evitar un montón de afirmaciones sobre su presunta *secularización*. Cuando Auguste Comte habla, en su programa, de «organizar la providencia», no hay, ciertamente, duda alguna hacia adónde apunta –una confianza difusamente religiosa en la regulación paternal de las cuestiones del mundo–,[1] pero nadie le va a negar al filósofo que parte de un concepto que ni siquiera ha rozado el Nuevo Testamento. La cuestión del peso de la prueba no tendría que ver solamente con la propiedad originaria de la tradición cristiana respecto a aquello que ella hubiera podido traer consigo y dejado después en manos de una labor de secularización, sino que habrá que tomar en serio el hecho y la función del redescubrimiento, independientemente de la Edad Media, de la Antigüedad, gracias al cual han sido contrapuestos los elementos cristianizados a sus correlatos autóctonos. Lo que podría aparecer como una reconfiguración secularizada pudiera ser, de nuevo, el propio original mundano, si bien con una función cambiada y antitética.

Una instructiva variante de la cuestión del peso de la prueba para la tesis de la secularización aparece en la «desesmitologización» de Rudolf Bultmann. Éste quiere rescatar, de toda esa condicionalidad histórica y el cúmulo de recepciones que presentan los textos neotestamentarios, un núcleo indisoluble y originario, que plante cara a todo historicismos mediante su no-mundanidad formal. Este *kérygma* no puede, por definición, ser secularizado; no puede *pasar a ser* algo del mundo, sino sólo *desaparecer* en él. Debemos tener en cuenta esto cuando Bultmann habla de la «historización de la escatología», iniciada por Pablo y llevada a su paroxismo por Juan.[2] La teología volvería, una y otra vez, a sus clásicas herejías: la doctrina del *kérygma* es una variación del docetismo, la mundanización re-

[1] Respecto a los restos de una inespecífica devoción a la Providencia bástenos dar este ejemplo: la carta de Anna Luise Karsch (Karschin) a Goethe, el 4 de septiembre de 1775: «[...] pero yo no bajo la cabeza, pensando que el Padre de todo será bueno conmigo, pequeña partícula como soy, hasta el final». ¿Habría que remontarse a una línea de la Biblia o a un teólogo cristiano para poder escribir esto? Aún más: ¿no se hubiera tenido que escribir de otra forma *post Christum natum*?

[2] R. Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments*, Tubinga, 1953, pág. 384 (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, trad. de M. de Lapera, 1ª ed., 4ª impr., Sígueme, Salamanca, 1997). Véase, al respecto, H. Blumenberg, «*Marginalien zur theologischen Logik Rudolf Bultmanns*», en *Philosophische Rundschau*, II (1954/1955), págs. 121-140.

pite el fenómeno de la Encarnación, se piense lo que se piense de ésta. Por ello sería la Encarnación algo fascinante para el teólogo, como un acontecimiento con el que él estaría profundamente familiarizado: el *deus revelatus* se convertiría de nuevo, mediante la historización, en *deus absconditus*, como se había revelado. La secularización no transformaría, no haría sino ocultar aquello que el mundo no soporta, siendo la característica de éste no poder soportarlo. En lo que el Bultmann neotestamentario aventaja al Bultmann filósofo de la historia es en haber adelantado el arranque del proceso de mundanización a los mismos comienzos de la historia cristiana, pues la secularización quedaría ya decidida con aquella temprana «historización de la escatología» llevada a cabo por Pablo y Juan. Lo que se da formalmente de esa manera sería ya, en sí mismo, un mito gnóstico. Lo único inalcanzable para la dominación de los poderes mundanos sería el núcleo intocable del *pneûma*, por el lado del hombre, y la llamada a la salvación del *kérygma*, que se abre paso hacia él, por el lado de Dios. La decisión sería tomada en la historia, pero no mediante ella. Pero, al mismo tiempo, esa temprana historización del contenido elemental de la salvación devoraría, ella misma, su substancia, cosa que la época moderna podría, a su vez, considerar una secularización posterior. ¿Cómo iba a poder ser *secularizado* de nuevo algo que, en virtud de la naturaleza transcendente que se le atribuía, ya habría sucumbido, casi desde el primer momento de su proclamación, ante el destino de la mundanización, algo que, como escatología cósmica habría perdido ya su autenticidad (de todos modos sólo reconstruible), algo que habría sido abandonado, en cuanto vaga expectativa de una catástrofe final del mundo, por las especulaciones de la patrística y de la escolástica? Esto es precisamente lo que parece suponer el propio Bultmann como filósofo de la historia cuando dice que la idea de progreso conserva, «en una forma secularizada», el pensamiento de la consumación escatológica; o cuando califica la visión que Kant tiene de la historia de «secularización moralista de la teleología cristiana de la historia»; o bien cuando ve, finalmente, en Hegel una «secularización de la fe cristiana, llevada a cabo de una forma totalmente consciente y consecuente».[1]

La escatología cósmica de la destrucción del mundo y del Juicio Final habría ocupado, para Bultmann, el puesto que le correspondía al *kérygma* transcendente, que planteaba un reto a «la existencia». De ahí que pueda haber sido sacada del contexto mundano de las especulaciones cíclico-cosmológicas del entorno helenístico y asociada al mito fundamental de tipo estoico sobre una constante renovación del mundo, cuya reducción a un solo período sería, para Bultmann, una forma especial, propia de lo apocalíptico de corte judío.[2] Ahora bien, se pueden tener recelos de si es correcto presentar la separación entre la forma cíclica del proceso cósmico y la decisión por un acontecimiento histórico que ocurre una sola vez como una mera reducción cuantitativa de aquel mito fundamental; a mí me parece que, con ello, pasa inadvertido el que la cosmología cíclica sólo pudo ser desarrollada en un terreno de valoración positiva de aquello que se repite una y otra vez a través de todas las épocas, presuponiendo, con ello, la relación especial con la naturaleza del último estoicismo.

La visión apocalíptica judía no implica, en absoluto, un interés cosmológico de este tipo; más bien, compensa el fracaso de las expectativas históricas de una nación con la profecía de su cumplimiento más allá de la historia. Es una teodicea que justifica al Dios de la alianza del Antiguo Testamento mediante la desvalorización de la historia intramundana del pueblo, a la que antaño le habría sido garantizado su favor. Ninguna cosmología helenística podía adoptar esta función de desvalorización del mundo. Pero esta objeción no cambia absolutamente nada en el hecho, señalado dentro del contexto de Bultmann, de que la esperanza apocalíptica no pueda ser, ella misma –como compensación de un interés puesto en el mundo y en la historia–, más que algo, a su vez, *mundano*. Sin embargo, tales imaginaciones siguen siendo demasiado lejanas y cósmicas como para adquirir, para la vida del hombre concreto, una importancia inmediata, capaz de afectar a su comportamiento y cambiarlo. Esa importancia no surgiría por una reducción de los ciclos del mundo a uno solo, sino por una nueva reducción de ese ciclo único al período vital de la generación a la que se habla de esos acontecimientos postreros. Este vuelco dado hacia una esperanza cercana radicaliza la perentoriedad de lo apelativo y normativo, crea un horizonte para el *kérygma*.

Abordemos de nuevo la cuestión de otra manera. Fijándonos no en lo que, originariamente, es en el cristianismo lo *no-mundano*, sino en lo que pudo significar originariamente la expresión «no-mundano». Esto hay que precisarlo porque el concepto platónico-neoplatónico de transcendencia habría recubierto la genuina no-mundanidad con esa esquematización de algo que existe, espacialmente, fuera del mundo. Y nosotros seguimos vinculados aún a ese recubrimiento por nuestra forma de entender el concepto de secularización. Sólo podría ser mundanizado aquello que, por su origen o especificidad, pretende estar fuera del mundo. La esquematización de la transcendencia presupone un dualismo en la decisión tomada entre la serie de posibilidades, intenciones y orientaciones coexistentes. La no-mundanidad de la situación de raíz bíblica implicaría una esquematización distinta: no es cuestionado el interés por el mundo mediante otra alternativa, sino que se priva a ese interés de todo sentido por la sencilla razón de que al mundo ya no le queda más tiempo de vida. Únicamente la afirmación de que no se puede contar con un final natural del mundo excluye el predominio de lo natural subyacente en el mito cíclico del transcurso del mundo. Pero el concepto del mundo no

[1] R. Bultmann, *Geschichte und Eschatologie*, Tubinga, 1958, págs. 75 y 77 (trad. cast.: *Historia y escatología*, Studium, Madrid, 1974). Véase aquí mi propia reseña en *Gnomon*, XXXI (1959), págs. 163-166.

[2] *Ibid.*, pág. 27.

se ve desmundanizado por el simple hecho de asumir un proceso lineal e irrepetible del mismo y el carácter único de cada acontecimiento que en él pueda ocurrir. Una diferenciación clara tendría que ver con la esperanza cercana del Nuevo Testamento, en virtud de la cual los acontecimientos de la *parusía*[1] prometidos son aproximados e introducidos en la vida del propio individuo y de la generación a la que pertenece. Las esperanzas de un futuro que rebasaría los límites de la generación correspondiente son de otro tipo, no sólo en lo cuantitativo, sino en lo cualitativo: no llevan a un estado de excepción. La esperanza cercana niega todo estado duradero, y no sólo del mundo, sino el suyo propio, con lo cual se refutaría a sí misma. Si sobrevive a esta autorrefutación mediante el restablecimiento, inadvertido, de una esperanza lejana y a largo plazo, quedaría destruido, con ello, su carácter específico de *no-mundano*. En la historia del cristianismo primitivo había una no-mundanidad distinta y heterogénea, de otro tipo de *transcendencia*, preparada ya para ocupar el puesto que quedase vacante.

Por tanto, no sería la reducción de los períodos cósmicos a uno solo, sino la actualidad de la crisis de ese único período lo que suministraría aquello definible –incluso para una comprensión no teológica– como la *no-mundanidad* del Nuevo Testamento. Esto concierne, igualmente, a la naturaleza y a la historia. Una agudización de la esperanza cercana se desprende incluso de lo que era el interés histórico del pueblo e impone a cada individuo la preocupación por su propia salvación, como lo más indicado y apremiante para él. Con la vista puesta en el *último momento*, se le pueden poner a cualquiera una serie de exigencias que no serían conciliables con una actitud realista respecto al mundo y que, si persisten, constituirían algo contrario a la propia vida. Si se considera esto algo esencial para el núcleo originario de la doctrina cristiana, o no tendría nada que ver con el concepto de historia o sólo lo siguiente: hace de ese desinterés absoluto por la representación y la explicación de la historia un síntoma de la aguda situación propia del final de la misma. La autoafirmación sería aquí la quintaesencia del sinsentido. Si bien es verdad que en la historia posterior de la teología cristiana se trabajó con un grupo heterogéneo de ideas e instrumentos conceptuales, el pensamiento cristiano ha vuelto siempre a apuntar, consecuentemente –al agudizar de forma absoluta el cuidado por la salvación–, a esa pérdida de sentido de la autoafirmación. En el segunda parte de este trabajo nos ocuparemos de ello, refiriéndolo al final de la Edad Media y al punto de partida de la Edad Moderna.

De modo que precisamente cuando se capta la genuina especificidad de la escatología neotestamentaria se hace evidente su intraducibilidad a cualquier concepto de historia. No hay ninguna idea de historia que pueda remitirse, esencialmente,

[1] Del griego *parousía*, «presencia», «llegada» o «venida»; en este caso, *segunda venida de Cristo*, cuando vuelva y se manifieste en su gloria al final de los tiempos. *(N. del T.)*

a la esperanza cercana. Aun cuando se diga que lo aportado mediante la «historización de la escatología» tenía que ver con una nueva intención puesta en el futuro –como dimensión de realizaciones humanas–, esto estaría en flagrante contradicción con el fenómeno fundamental de la *reducción de plazos*. El pensamiento apocalíptico judío pudo mitigar, tras el exilio babilónico, los efectos de las expectativas históricas decepcionadas mediante la imagen de un futuro mesiánico, dotado de una riqueza especulativa cada vez mayor. La esperanza cercana destruye esta referencia al futuro. El presente es el último momento para decidirse por el cercano reino de Dios, y quien prorrogue su conversión para poner aún en orden sus asuntos está ya perdido.

El arreglo a que se llegó con las circunstancias del mundo, que continuaba existiendo como si tal cosa, no se hizo, en absoluto, proyectando en el futuro lo que, de acuerdo con las promesas, ya debería haber sucedido. Al contrario: la «historización de la escatología» en Pablo y, todavía más claramente, en Juan se lleva a efecto como un anuncio de que los acontecimientos decisivos de la salvación ya habían sucedido. Es verdad que, para Pablo, todavía aguardaba el Juicio futuro, pero ya se les habría otorgado la *sentencia absolutoria* a todos aquellos que mediante el bautismo y la fe quedaran subsumidos en la muerte del Crucificado, pudiendo perder así su identidad de culpables. Consecuentemente, Juan dio aún un paso más, al afirmar que hasta el Juicio mismo había ya concluido, y que el creyente estaba ya en posesión de ese bien definitivo de la salvación que es la *vida* por antonomasia. La tendencia a la elaboración de aquel desengaño escatológico no iba dirigida solamente a la explicación del retraso o a la consecución de una nueva indeterminación, sino al traslado de los acontecimientos salutíferos al pasado y a esa posesión de certeza que dimanaba del mismo y que todavía seguía siendo algo *interior*. El futuro ya no traería algo radicalmente nuevo, una superación, súbita y triunfante, del infortunio; aquél se haría, más bien, un ámbito de transformaciones llenas de artificio y evasivas especulativas, mediante las cuales los testimonios de la esperanza cercana que habían sido transmitidos por la tradición tendrían que adaptarse a la, insospechada, supervivencia del mundo y del tiempo.[1]

El futuro escatológico no sólo se había convertido en algo indeterminado, sino que había perdido incluso la relación con los bienes de la salvación, ya transferidos a la humanidad redimida. El sentimiento escatológico fundamental de la época cristiana ya no podía consistir en la esperanza de acontecimientos que llegarían al final de los tiempos, sino únicamente en el miedo ante el Juicio y la destrucción del mundo. Si la comunidad cristiana primitiva había clamado aún por la venida

[1] Critica esta tesis U. Wilckens, «*Zur Eschatologie des Urchristentums. Bemerkungen zur Deutung der jüdisch-urchristlichen Überlieferungen bei Hans Blumenberg*», en *Beiträge zur Theorie des neuzeitlichen Christentums*, Berlin, 1968, págs. 127-142.

de su Señor, pronto la Iglesia pedirá, *pro mora finis*, por el aplazamiento del final.[1] El concepto de historia que podía desarrollarse, en todo caso, con este sentimiento fundamental tendría que ver con un plazo de gracia, no con una esperanza dirigida hacia el futuro y que busca en él su realización. Los acontecimientos del fin se convierten en un secreto que pesa sobre la historia y que es reservado a Dios, lo cual, más que para confrontar a la conciencia humana con su decisión en el tema de la salvación, sirve para que Dios justifique el no haber dispensado a los cristianos, frente a los paganos, de los efectos de su cólera, cargando sobre sus espaldas el precio por la implorada supervivencia de un *genus humanum* que sigue sin diferenciar entre elegidos y réprobos.

El cristianismo primitivo entraba en la difícil situación, dados sus documentos fundacionales, de tener que demostrar a un entorno infiel la fiabilidad de su Dios no porque hubiese cumplido sus promesas, sino por aplazar su realización. «Una vez que hubo fijado el Juicio eterno para el tiempo que siguiese al fin del mundo, Él no realiza la separación entre buenos y malos, presupuesto del Juicio, antes de la llegada del final de los tiempos. En el tiempo intermedio, Él es el mismo, en la bondad y en la cólera, para todo el género humano.»[2] A fin de mostrarse ante un mundo opresor, pero que está él mismo oprimido, como una institución de interés general, la antigua Iglesia se mundaniza, convirtiéndose en un factor estabilizador. Al mismo tiempo, *organiza* esa mundanidad de puertas adentro, como se evidencia, con toda claridad, en la jurisdicción interna de sus comunidades, que Tertuliano califica del «más alto anticipo del Juicio futuro».[3] El ínterin que se trata de ganar a fuerza de oraciones a favor del mundo se llena de sucedáneos de la Justicia absoluta; con ello no se le allana el camino, sino que se hace prescindible

[1] Véase K. G. Kuhn, artículo «maranathá», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, IV, Stuttgart, 1942, págs. 470-475 (acerca de la Epístola a lo Corintios, I, 16, 22). Ya en Marcos 13, 18 y Mateo 24, 20 se recomienda rezar por el aplazamiento de los terrores del final, pero únicamente para mitigar las circunstancias concomitantes: que no ocurra algo así ni en invierno ni en el día del *sabbat*. En Tertuliano esta oración se habría convertido en algo que ayudaría a sustentar tanto el Estado como el mundo; incluye entre los «*negotia Christianae factionis*» el de importunar a Dios «*pro statu saeculi, pro rerum quiete, pro mora finis*» (*Apologeticum*, 39, 2). Los intereses propios de los cristianos y los intereses de Estado del Imperio romano coincidirían, según él asegura, porque el plazo hasta la llegada de los sufrimientos y terrores de la «*clausula saeculi*» guarda un paralelismo con la persistencia del Imperio romano; el que no quiera padecer aquéllos tendrá que ocuparse de éste: «*Itaque nolumus experiri et, dum precamur differri, Romanae diuturnitati favemus*» (*ibid.*, 32, 1). Sobre el fenómeno de la reconfiguración de una escatología agudizada véase M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt*, Berna, 1941 (2ª ed., Tubinga, sin año).

[2] Tertuliano, *Apologeticum*, 41, 3 (trad. cast.: *El apologético*, trad. de J. Andión, Ciudad Nueva, Madrid, 1997).

[3] *Ibid.*, 39, 4: «[...] *nam et iudicatur magno cum pondere, ut apud certos de dei conspectu, summumque futuri iudicii praeiudicium est* [...].» Veáse H. U. Instinsky, *Die alte Kirche und das Heil des Staates*, Múnich, 1963.

la necesidad de la misma. Y Tertuliano no sería ningún testigo singular. En los márgenes de su tratado *Tertullian als Schrifsteller*, Karl Holl nos ha dejado una nota manuscrita que suena casi a decepción: «¡En ninguno de los apologistas del cristianismo encontramos la esperanza en la pronta venida del Señor!».[1]

Si se quisiera presentar el proceso que hemos esbozado como una *secularización* –si bien en un sitio bien distinto del previsto para una secularización–, no sería, en todo caso, una mundanización de la escatología, sino una mundanización *mediante* la escatología. El motor de todo ello podría ser el hecho de que la nueva intensidad puesta en determinados aspectos del mundo, admitidos, inopinadamente, de nuevo, tenía que redundar en un repetido interés por el mundo. Franz Overbeck escribió que a la Iglesia le pareció cercano el fin del mundo hasta que ella misma hubo conquistado parte de ese mundo. Pero esa conquista llegaba demasiado tarde como para poder desbancar la esperanza cercana, compensar la gran desilusión. Tiene que haber sido al revés: la energía de aquel estado de excepción escatológico, ahora liberada, urgía a la Iglesia a institucionalizarse en el mundo. No quiere decir esto que, por ello, sea falsa la afirmación de simetría que hiciera Overbeck: «Tan pronto como la Iglesia está en posesión de ese trozo del mundo se muestra interesada en la supervivencia del mismo; y si alguna vez corre realmente el peligro de perderlo volverá a adherirse una vez más a su viejo clamor».[2]

Pese al retorno de oleadas escatológico-milenaristas, la Edad Media continuó con esa tendencia a despuntar mediante alegorías el filo de los testimonios bíblicos sobre la esperanza en el fin de los tiempos, a traducir todo ello en una serie de amplias especulaciones que alarguen los plazos o a reacuñar el discurso sobre la salvación inminente en una sistemática interiorización de los bienes de la salvación –dejados en manos de la Iglesia, como un inagotable tesoro de gracia, para su administración–. Añádase a esto que la enseñanza unitaria de la escatología se vio escindida en dos. Para la Edad Media, había una escatología *cósmica* y otra *indivi-*

[1] K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, «Der Westen», Tubinga, 1928, nota II del editor. Incluso cuando se presenta como cercana la esperanza o el temor del final de la historia no se trata, frecuentemente, más que de una asimilación literaria; cuando Lactancio asegura que «*lapsum ruinamque rerum brevi fore*», o incluso que «*venissse iam fine rebus humanis orbique terrarum*», pero diciéndonos, al mismo tiempo, que el plazo es de doscientos años (*Divinae Institutiones*, VII, 25, 5-7), se trata, pese a su literalidad, de un mito lejano, que deja ya fríos a los vivos.

[2] *Overbeckiana. Übersicht über den Franz-Overbeck-Nachlass der Universitätsbibliothek Basel*, Segunda Parte: «*Der wissenschaftliche Nachlass*», M. Tetz (editor), Basilea, 1962. A fin de mantener en pie el tiempo suficiente la supervivencia de la disposición interior de la Iglesia a la *parusía* introduciéndola en la fase de su conquista política, conforme a su tesis del desplazamiento de la escatologia a causa del éxito obtenido por aquélla en el mundo, Overbeck distingue entre una forma de hablar exotérica y otra esotérica. Sólo de puertas afuera se habrían presentado los cristianos como personas que contribuyen a la conservación del mundo: *Diognetbrief*; Justino, *Apologia*, II, 7; Clemente de Alejandría, *Quis dives salvetur*, 36 (Overbeck, *Studien zur Geschichte der Alten Kirche*, Schloss-Chemnitz, 1875, págs. 48-51).

dual. Esta escisión hacía inevitable que el interés del hombre quedara absorbido por la cuestión de las *postrimerías* de índole personal. La doctrina posterior sobre un Juicio particular para cada uno en el momento de su muerte asignó al Juicio Universal la condición de un final definitivo, que había dejado de repercutir en la conciencia de los fieles. La dimensión del futuro y de la esperanza –de lo que se habla en los teoremas de la secularización como de una directriz a seguir en la Edad Moderna– no podía competir con la riqueza en imágenes de corte realista de los hechos de salvación del pasado. Lo cual no justifica el que se haga de todo realismo estético un vástago secularizado de la Encarnación cristiana; pero no cabe duda de que los medios de representación han sido elaborados con el recuerdo, no con la esperanza –o, más bien, el temor.

En la tradición cristiana, el paraíso no ha sido nunca algo atractivo; se lo admitía porque era la forma de evitar caer en su contrario. Esto no es aún suficiente para hacer de la negación de la negación, de la dialéctica negativa, una secularización. Pero señala la incalculable ventaja para la historia de poder afirmar que el Mesías no ha venido aún. Lo ya sucedido no podría ser sino decepcionante. Los exaltados milenaristas de toda clase de peripecias sagradas y cósmicas lo han entendido siempre así. El Mesías que ya ha aparecido sólo puede ser tratado de una forma dogmática: se tiene que poder indicar exactamente quién era, cómo ha demostrado su identidad, qué ha dejado tras de sí. La armonización de lo ya llegado con lo que estaba aún por llegar fue la salida emprendida por los primeros cristianos para unir las ventajas de un mesianismo aún no consumado con la certeza de haber sido ya indultados que daba la fe.

Incluso si pudiera identificarse en el cambio de función de la escatología la existencia de una substancia genuinamente bíblica que llega hasta las puertas de la Edad Moderna habría que preguntarse, para proporcionar su determinabilidad al mentado fenómeno de la secularización, por la unilateralidad de la expropiación de esa substancia. En la sustantivación de la fórmula sobre la «historización de la escatología» queda hábilmente escamoteado el dato sobre quién es el que lleva a cabo su historización, si ella misma no lo hace. Pero justamente esto es la quintaesencia de este fenómeno: no entra en juego ningún factor extraño o externo que ponga a su servicio las representaciones escatológicas, sino que es la propia escatología la que se historiza *a sí misma*, pero no transformándose –conservándose así en un cuerpo aparente–, sino forzando su cambio de lugar mediante un material heterogéneo. Aquí se incurre en ambigüedades lingüísticas. Seguramente se puede decir que la situación forzada de desilusión escatológica hace que cobren eficiencia las aspiraciones de *este mundo*. Hay formas de expropiación donde la entrega de la substancia adelantándose a la sustracción tiene la apariencia de una resolución libre. Hermann Zabel ha hecho valer, frente a mi catálogo de criterios de secularización, que cuando la propia Iglesia ha secularizado espontáneamente

cosas de su propiedad –incluso en actos históricos de naturaleza jurídica– ha faltado el momento de la sustracción unilateral. Aunque no se esté dispuesto a conceder de antemano el poder absoluto del interés material, habrá que estudiar, en cada caso en particular, si esa situación de entrega espontánea no presentaba rasgos de coacción aguda o crónica, cosa que ocurre cuando se trata de una prevención prudente.[1] En relación con el fenómeno de la «historización de la escatología» en el cristianismo primitivo se puede optar perfectamente por la forma de hablar que dice que aquella situación forzosa de sustracción unilateral de substancia suya por parte de una instancia *mundana* habría surgido únicamente por la supervivencia, inadmisible según el anuncio apocalíptico, de precisamente este mundo. Pero el historiador tiene que avanzar un paso más. El significado de la expresión «mundo» sólo habría *surgido* con aquella *traslocación* de la esperanza del final de los tiempos. Únicamente a partir de entonces se hubo de digerir el hecho de que era justamente el mundo de la creación el que en el anuncio escatológico había sido rebajado a la condición de algo episódico y condenado a la destrucción. Sólo el gran Marción pudo solucionar este dilema de una forma dualista y, por tanto, mítica. La escisión dualista entre la esfera de la salvación y el mundo de la creación era tan inevitable que no pudo por menos de aparecer incluso en los sistemas ortodoxos, si bien mitigada mediante la configuración política de una contra-instancia, como pasa en la teoría agustiniana de la doble *civitas*. Sólo con el surgimiento de dos sujetos jurídicos puede empezar la historia de los traspasos de propiedad en sentido estricto, en la que tendrán lugar tanto una serie de donaciones, auténticas y falsas (y las correspondientes *sacralizaciones*), como de secularizaciones. El hecho de que una de esas dos instituciones que han aparecido en el mundo pueda ser calificada en adelante y de forma explícita de «mundana» no es más que una expresión que se corresponde con la comprensión que de sí misma tiene la otra, como algo que «no es de este mundo»; y en esta relación no hay reversibilidad.

El discurso sobre la secularización está condicionado, así pues, en su misma posibilidad, por aquel fenómeno que había sido el primero en fundamentar la *mundanidad*. Antes de la *no-mundanidad* no se daba la *mundanidad*. Se trataba de un mundo liberado de las garras de lo que es su negación y vuelto hacia sí mismo, dejado a su autoafirmación y a sus propios medios, no cualificado, ciertamente, para el asunto trascendente de la verdadera salvación del hombre, pero compitiendo por ella con su oferta de consistencia y fiabilidad. Esta genuina mundanización no sería una secularización, una transformación de algo dado de antemano, sino la cristalización primaria, por decirlo así, de una realidad antes desconocida. La secularización entendida como la usurpación de una propiedad presupone una per-

[1] H. Zabel, *op. cit.*, pág. 367, nota 29.

fecta delimitación histórica entre dos competencias –con los acentos trastocables–: por un lado, la encargada de la salvación; por otro, la encargada del bienestar.

La instancia mundana, representada en el fenómeno de la secularización como la actuante, es, a su vez y en cuanto tal –lo mismo que su antagonista, que se presenta como *no-mundana*– un producto de la pervivencia, al principio inadmisible, del mundo, que no podía seguir siendo lo que antes era. Con ello, la rivalidad entre las dos instancias, presupuesta en el concepto de la secularización, pierde el rasgo de un dualismo casi gnóstico. La identificación de la razón autónoma con una mundanidad surgida así sería una interpretación precipitada, atribuible probablemente al deseo de hacer partícipe a la razón del efecto demonizante de aquella escisión.

Y si no es demonizante, sí es extenuante. La razón moderna ha aceptado, en forma de filosofía, el reto de los grandes problemas, y hasta demasiado grandes, que había heredado del pasado. No es la voluntad autóctona y espontánea de conocer la que sigue insistiendo en ello hasta la extenuación. La pretensión de ser un comienzo absolutamente nuevo parece que queda desmentida por la continuidad que se deriva de la no descartabilidad de las cuestiones planteadas. La Edad Moderna se hizo cargo de una serie de problemas como si éstos hubieran sido dejados a su propia suerte, problemas que la Edad Media había ya planteado y, presuntamente, contestado, pero que sólo había planteado por creerse en posesión de las *respuestas*. Nietzsche se refiere a esta fase del planteamiento de tales problemas cuando formula la tesis de que «sólo se oyen las preguntas a las cuales uno es capaz de encontrar una respuesta»,[1] pero esto no sería válido para la época subsiguiente, que no puede desmontar el cúmulo de preguntas que se le plantean confesando que no está a la altura de esas cuestiones. La continuidad de la historia, traspasando el umbral de las distintas épocas, no radicaría en la supervivencia de las mismas substancias ideales, sino en esa hipoteca de los problemas, que impone, una y otra vez, la obligación de saber lo que alguna vez antes ya se había sabido. Todo intento de renunciar a lo que no se puede saber es tildado de «positivismo», o de cualquier otro tópico que se quiera usar.

De este modo, es evidente que a la Edad Moderna no le ha sido posible negar una respuesta a la pregunta sobre la historia en su conjunto. En este sentido, la historia de la filosofía sería el intento de contestar a una cuestión medieval con los medios, posmedievales, disponibles. La idea de progreso fue empujada a una generalización que sobrecarga su volumen de enunciados, al principio regional y vinculado a cosas concretas. Como una de las respuestas posibles a la cuestión sobre la historia en su conjunto, se la introdujo en una función de la conciencia que an-

[1] F. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft*, III, & 196 (existen múltiples versiones en español, con el título *La gaya ciencia*, como la de Edaf, 2002, Akal, 2001, José de Olañeta, 2003, o Edimat, 2004, por citar las últimas).

tes había desempeñado el marco de la historia de la salvación, desde la creación hasta el Juicio Final. No dejó de tener consecuencias el que esta labor explicativa exigiera demasiado a su racionalidad.

El surgimiento de la idea de progreso y su introducción en la historia general, limitada por la creación y el Juicio Final, son, por consiguiente, dos fenómenos distintos. El pensamiento de la *traslocación* no explica de dónde procede el nuevo elemento introducido, sino sólo qué sacralizaciones experimenta. Trátese aquí de una enajenación o expropiación, de un cambio de significación o de una supersignificación, la idea de progreso no es referida a la substancia teológica de la escatología en sus últimas formas medievales, sino que la intervención se produjo sobre una idea de progreso que había surgido independientemente, con el recubrimiento de su auténtica racionalidad. Como enunciado sobre la totalidad de la historia y, con ello, del futuro, el pensamiento del progreso es abstraído de su fundamento empírico en la ampliación de la realidad teóricamente accesible y que se ha vuelto disponible y en la capacidad de rendimiento de una metodología teóricamente efectiva y puesta al servicio de una función heterónoma. La transformación en una fe que incluye el futuro pide más que el ser un principio inmanente a la historia –que *puede* generarse, consiguientemente, a partir de la razón que opera en las acciones humanas particulares–, pues presupone, además, que ese principio es y sigue siendo eficiente también *de hecho*. La ley de Auguste Comte sobre las tres fases de la historia continúa estando bajo el imperativo de explicar cómo se proyecta, partiendo de la tercera fase, la «positiva», y con todos los condicionamientos de sus restricciones críticas, una totalidad de la historia, que ya no es, en absoluto, posible. Esta especie de filosofía de la historia incurriría en la contradicción de excluirse a sí misma de la crítica racional, que ella considera un distintivo de su propio lugar en la historia. Incluso la filosofía de la historia de Hegel es un intento, emprendido a posteriori, de volver a conectar el modelo de historia de la Ilustración con la comprensión cristiana de la historia y relacionarla con ella de tal manera que la identidad de la razón que se realiza en la historia se pueda encontrar confirmada aún en una constancia subterránea de las ideas realizadas. Al quedar fijada la filosofía de la historia a la determinación de una estructura total de su objeto, estaría sometida al estrés de una serie de obligaciones, ya no canjeables en la realidad, respecto a la supervivencia de las grandes cuestiones.

Hay un elemento que no ha adquirido importancia en la primera formación de la idea de progreso: el de la intensidad y aceleración del proceso. Tan pronto como las nuevas tareas empezaron a superar perceptiblemente el tiempo de una generación y del futuro próximo, el motivo de la aceleración del tiempo del proceso teórico, técnico y hasta, en lo posible, moral tuvo que despertar el interés de los que participaban en el mismo y a los cuales afectaba. Tal aceleración no sólo despertó y corroboró una serie de esperanzas, sino que también desencadenó dis-

gustos, desconfianzas, utopías negativas, angustias del futuro y visiones de catástrofes. Pero esto no llevó a un valor límite de aceleración en el proceso histórico, que pudiera borrar la diferencia entre la idea de progreso y la escatología de tal modo que el enfoque del futuro se correspondiera de nuevo con la «fe en un inminente cambio radical de la historia del mundo», en una especie, pues, de milenarismo secularizado.[1] No tiene ninguna justificación decir que esa aceleración es, «en principio, una categoría apocalíptica, en donde se expresaría un acortamiento de distancias respecto al advenimiento del Juicio Final», y que tal categoría se habría «transformado», desde mediados del siglo XVIII, en un «concepto de esperanza de la historia».[2] Si Lutero encontraba escandaloso –según la cita que hace R. Koselleck de las *Tischreden* de 1532– que Melanchthon concediera al mundo un plazo aún de cuatrocientos años, ateniéndose, por su parte, al acortamiento bíblico a causa de los elegidos, queda de manifiesto la diferencia entre ese acortamiento del plazo de supervivencia concedido al mundo y la aceleración de un proceso que será lo que haga agradable su permanencia en él. La esperanza bíblica de un acortamiento del tiempo apocalíptico que comparte Lutero ya no tiene la característica de una esperanza gozosa por el adelanto del fin del mundo, sino que esa esperanza sería, más bien, la esperanza de que disminuya el miedo de los terrores que están aún por venir. Lo significativo de la *mundanización* habrá que buscarlo por el lado de Melanchthon, que, con ese alargamiento de la supervivencia del mundo, incita a especular sobre el fin del mismo, que ya no concernirá a las generaciones ahora vivientes y hace que siga mereciendo la pena el llegar a un arreglo con él. El contenido de los cuatrocientos años de Melanchthon no es el elemento teológico secularizado del acortamiento del tiempo que falta para el final, sino que tendría que ver, más bien, con un alejamiento de esa realidad final del campo de la conciencia, con la posibilidad de valorizar y aprovechar el tiempo condensando lo que acaece en él. Precisamente ese desequilibrio entre el tiempo natural de la vida y las aspiraciones que se van mostrando en el programa de progreso de la Edad Moderna sería el motivo racional de la aceleración, después de que el otro camino –de adaptar la duración de la vida individual a los nuevos requerimientos del mundo mediante el arte medicinal–, cuya posibilidad antes había sido contemplada, se revelara inviable.

[1] Cf. F. V. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, Stuttgart, 1964, pág. 188 y sig. (trad. cast.: *La importancia de la ciencia*, Labor, Cerdanyola, 1972): «De querer volver a la problemática filosófica, tendría que estudiar aquí el concepto cristiano y el concepto moderno de tiempo. Espero poder hacer verosímil que nuestro concepto de historia ha sido un don del cristianismo al mundo moderno, aún en mayor grado que nuestro concepto de ley natural».

[2] R. Koselleck, «*Historia Magistra Vitae. Über die Auflösung des Topos im Horizonte neuzeitlich bewegter Geschichte*», en *Natur und Geschichte. Festschrift Karl Löwith*, Stuttgart, 1967, págs. 196-219, en concreto págs. 210-212.

La historia de los factores de aceleración del proceso, que todavía está por escribir, no debería aferrarse a un incremento de la velocidad, sino que tendría que rehacer la fase anterior, de impaciencia ante la lentitud del proceso y llena tanto de resignación como de ánimo ante el tiempo requerido –que cada vez parece mayor– por el progreso.



V
¿Hacer historia para descargar a Dios?

Si se define el progreso no como un aumento de los bienes, sino como una disminución de los males del mundo, se hace más claramente visible en qué consiste la diferencia entre el concepto moderno de historia y la concepción cristiana de la misma y en qué punto ésta se vio obligada a no dar la razón a aquél. La piedra de escándalo no sería el aplazamiento y la disolución de un concepto transcendente de la salvación por parte de la historia y como historia, sino la perturbación de la función de una teodicea que operaba con el argumento de que el mal es culpa del hombre. Según la representación ejemplar desarrollada por Agustín, las carencias físicas de la creación no son sino castigos totalmente justos por la maldad surgida de la libertad humana. Lo inevitable, en lo biográfico, de esta forma de pensar estribaba en el hecho de que con ella era posible evitar el dualismo gnóstico de un principio bueno y otro, cósmico, malo. Claro que este antiguo gnóstico que se había convertido a la ortodoxia cristiana no pudo por menos de proporcionar, en el seno de la propia humanidad, un *equivalente* del principio cósmico del mal. Lo encontró en la pecaminosidad heredada, una corrupción, de suyo, ya constante, no surgida de la suma de acciones equivocadas del hombre. Si bien es heredada, es, asimismo, la disposición a incrementar el mal actual y, con ello, a disminuir continuamente las posibilidades de realización de lo bueno –toda una concepción negativa del *progreso*, que sólo Kant iba a invertir–. Al atribuir la existencia del mal en el mundo a la maldad del hombre Agustín establecía que todo pensamiento de progreso que quisiera prometer la disminución del mal en el mundo tendría, igualmente, que confirmar al hombre su capacidad de reducir, con sus propias fuerzas, la punibilidad de su culpa. El pensamiento del progreso, como se mostrará mucho más tarde, exige la reversibilidad de la relación de condicionamiento entre los males morales y físicos; se funda en la suposición de que en un mundo mejor es más fácil ser mejor. Pero, como pretende la Epístola a los Romanos de Pablo, la muer-

te habría venido al mundo por el pecado, no pudiéndose decir, a la inversa, que el hombre peca porque ha de morir.

Hans Jonas ha relacionado, con razón, la posibilidad de la idea de progreso con la contraposición a la doctrina paulino-agustiniana de la gracia, con el pelagianismo, caracterizado por él como una «nivelación de la gracia hasta convertirla en una fuerza instructiva que opera en toda la historia de la humanidad en un sentido de progreso y que lleva a los hombres a ser conscientes, cada vez más, de su libre autorresponsabilidad».[1]

Sin embargo, sería falso deducir de esto que la idea de progreso se remonta a un origen cristiano. Pues por cierto que sea que el agustinismo y, sobre todo, las versiones agudizadas del mismo a finales de la Edad Media excluyen la posibilidad del pensamiento del progreso, sigue siendo inadmisible la suposición de que el pelagianismo fue la alternativa, en el seno de la propia teología, a esa posición. Más bien habría que decir que el naturalismo que habla de una mera ayuda divina sigue manteniendo la doctrina de la libertad que tenía Agustín de joven, sin su trauma gnóstico, pero también sin la función allí asignada a la teodicea, salvo que se considere aquello como una variante de la justificación del Creador: los defectos de su creación serían remediados mediante la aplicación y el celo de sus criaturas en el transcurso del tiempo. Si se busca en la Edad Moderna un equivalente, en el campo de la filosofía de la historia, de aquella antítesis pelagiana respecto al Agustín convertido mediante su encuentro con la Epístola a los Romanos, lo más cercano sería la *Educación del género humano* de Lessing.

Ahora bien, el título de *Theodizee* se convierte en una, por decirlo así, realidad literaria sólo con Leibniz. Aunque Leibniz ejerció gran influencia sobre la configuración del concepto moderno de historia mediante su fundamentación de la unicidad positiva del individuo, esto no ocurrió a través de su *Theodizee*. Y tampoco podía ocurrir. Pues en esta obra se excluye cualquier punto de partida para una filosofía de la historia, al afirmar que la cualidad del mundo real es la del mejor de los posibles. Esto lleva a un estatismo optimista basado en el hecho de que el mundo no puede ser sobrepujado, cosa que quita todo sentido a la consecución de un *mundo mejor* por parte del hombre.

Un rasgo esencial de la argumentación de Leibniz, que lo distingue de Agustín, es la integración del mal del mundo en la propia finalidad de la creación. Hasta a Dios, que ha de ser justificado por su obra, le estaría permitido cooperar Él mismo en la producción de males físicos, en la medida en que éstos sean inevitables para el logro de la mejor finalidad de la totalidad. Ya no se daría una conexión entre estos males y el obrar del hombre, como pago de sus actos. La *Theodizee* de

[1] H. Jonas, *Augustin und das paulinische Freiheitsproblem. Ein Philosophischer Beitrag zur Genesis der christlich-abendländischen Freiheitsidee*, Gotinga, 1930, pág. 36, nota 1.

Leibniz ya no califica el mal del mundo desde una óptica moral, sino instrumental. Leo Strauss ha visto operar precisamente aquí el factor de la secularización, dado que no sólo la Providencia habría perdido, para la razón, su secretismo, sino que, al mismo tiempo, incluso la justificación del uso de medios reprobables por mor de la finalidad de la totalidad se habría superpuesto a la exigencia absoluta de las leyes divinas. La *Theodizee* prepararía, según Strauss, el concepto moderno de historia al demostrar, basándose en el modelo divino, la racionalidad de la finalidad absoluta. «En la medida en que la ordenación de la Providencia divina se hacía más y más comprensible para el hombre, considerando, por tanto, el mal como algo manifiestamente necesario y provechoso, iba perdiendo en evidencia el mandamiento de no hacer mal. Razón por la cual distintas formas de comportamiento, que anteriormente habían sido condenadas como malas, ahora pueden ser vistas como buenas.»[1]

¿Se ha encontrado, con el absolutismo de los fines, el puente a través del cual la secularización del concepto de Providencia puede dar lugar a un determinado concepto de historia? La *Theodizee* es cualquiera otra cosa que una obra teológica, no es siquiera una versión secularizada de la misma. Por una razón evidente: la justificación de Dios sería, para Leibniz, la forma de asegurar el principio más radical imaginable de autonomía filosófica, el principio de la *razón suficiente*. La única posible aplicación de este principio de la razón suficiente se basaría en este presupuesto, que permite sacar de él la respuesta para cualquier cuestión que se pueda concebir: el mejor de todos los mundos posibles se ha hecho realidad. Me limitaré a señalar que la idealización del espacio y del tiempo en Leibniz, en contra de Newton, se apoya en el hecho de que ambos, el espacio y el tiempo, excluyen, por la homogeneidad indiferenciada de sus partes entre sí, toda fundamentación racional de acciones que impliquen una posición espacial y temporal. Todo se enfoca desde el punto de vista de la realización de las plenas competencias y de la independencia de la razón. Y es difícil librarse de la impresión de que aquello hubiera tenido que salir bien de no haberse cruzado por medio el terremoto de Lisboa, las burlas de Voltaire y la constatación, por parte de Kant, de que aquella investidura de la que era objeto la razón podría, ciertamente, fundamentar la autonomía de la razón teórica, pero no la de la razón práctica.

Finalmente, Odo Marquard ha hecho el intento de aplicar la comprensión que Hegel tiene de su filosofía de la historia como *teodicea* a la interpretación de la filosofía idealista de la historia en general. Ésta proporcionaría una solución al problema de la teodicea al radicalizar la autonomía humana hasta tal punto que puede aportar, según el esquema agustiniano, una «prueba radical de la inocencia de

[1] L. Strauss, *Naturrecht und Geschichte*, Stuttgart, 1956, pág. 330.

Dios».[1] ¿Significaría la aceptación de esta tesis que en las ricas y ambiciosas acuñaciones de la filosofía de la historia subyace, al fin y al cabo, una teología secularizada? Marquard no utiliza este concepto, pero el motivo de la teodicea representa, también para él, una respuesta a la pregunta de si no habría, para el idealismo, «acaso una razón –teológicamente hablando incluso plausible y honrosa– para radicalizar la autonomía, esto es, la libertad del hombre frente a Dios, hasta hacer callar, en un caso extremo, todo discurso sobre la divinidad». Claro que, ahora, la oportunidad y la aportación de una teodicea de este tipo se extraería del descubrimiento, por parte de Kant, del problema de las antinomias de la razón y su superación en la *Dialéctica transcendental.* El hecho de que la razón genere, en la realización de su pulsión cognoscitiva, sus mayores autoengaños sobrepasa al *genius malignus* de Descartes, porque ya no se trata solamente, como en el caso de aquél, de una consecuencia hipotética, y deja al descubierto la realidad del movimiento inmanente de la propia razón. Pero, asimismo, la agudización de la argumentación implica una exoneración de Dios –que, para Descartes, hubiera podido ser, en su soberanía absoluta, incluso el espíritu engañador–, mientras que Kant, por su parte, en el giro transcendental de su crítica de la razón, ve el origen del engaño en el propio sujeto racional, haciendo, igualmente, que éste quede superado en él. Por mucho que aquí el hombre sólo asuma, al principio, la *culpa* por los yerros de índole teórica en que ha incurrido por un uso no crítico de la razón, esto podría haber sido presentado también como una formulación donde se exonere a Dios de toda responsabilidad por la marcha torturada de la historia. No debemos olvidar que el concepto de los males del mundo había experimentado un desplazamiento desde el abandono del gnosticismo por parte de Agustín y que, hasta el día de hoy, no ha cesado de seguir desplazándose. Los males que hay en el mundo aparecen cada vez menos como carencias físicas de la naturaleza y –con la amplificación de la técnica– más como resultados de las propias acciones humanas. La filosofía de la historia reflejaría ya una situación en la que el ser humano padece cada vez menos por las deficiencias de la creación y cada vez más por el comportamiento de las otras criaturas semejantes a él. Esta circunstancia tuvo que hacer emerger un nuevo tipo de gnosticismo y, consecuentemente, una nueva concepción de la apostasía respecto al mismo. La filosofía idealista de la historia quizás no sería, según Marquard, una teología secularizada en lo que concierne a su contenido, sino en lo referente a su función. Sería una teología que, respecto a la justificación de Dios, se autodeclara una antropología, o mejor (por decirlo con Marquard): una «teología que, de forma consecuente, se obstaculiza por completo a sí misma». Por suerte, no necesito ponerme aquí a discutir si la filosofía de la historia es o no es un ardid, ejercido con los medios de la teodicea, de la propia teología, gracias al cual ésta explota su propia disolución –afirmada por Feuerbach– en antropología sólo para exonerar a su Dios en una medida aún mayor, de una forma más profunda y definitiva, de toda culpa. Sigue en pie la cuestión de si la dependencia de la teodicea como motivo central constituiría o no una secularización indirecta de una idea originariamente teológica. Esta cuestión no puede ser pasada fácilmente por alto, por la sencilla razón de que la conexión afirmada por Odo Marquard es, por lo menos, tan plausible como la tesis de la apropiación de la escatología. Marquard comparte el escepticismo, que yo también defiendo, respecto a la «deducción, hoy habitual, de la filosofía moderna de la historia a partir del pensamiento escatológico de la Biblia sobre el futuro»,[1] pero, en el fondo, no porque la *secularización* atribuya a esa filosofía *demasiada* identidad substancial con la teología, sino porque revela, según él, *demasiado poco* de la función genuinamente teológica de aquélla. También para Marquard la secularización se convertiría en una apariencia, que, en cuanto tal, puede ser explicada desde un punto de vista funcional: la filosofía de la historia sería algo así como una *teología indirecta*, que habla del hombre y vuelve siempre a hablar de él para no enturbiar la imagen de Dios –como alguien se aparta continuamente de un determinado tema porque sabe muy bien que cualquier palabra sobre el mismo podría dar una determinada indicación que él no desea dar–. No sería la teología la que representa un grado de transformación de la antropología, sino al revés: el discurso filosófico sobre la historia y el hombre es la fase tardía y consumada de la teología en su forma humanamente *más noble*, como teodicea. El fenómeno de la secularización se basaría luego en un «ateísmo metódico *ad maiorem Dei gloriam*», el cual no sería otra cosa que «acaso la única forma de la teodicea con perspectivas».

Mi objeción se centra en la identidad, si no material, sí funcional, entre teología y teodicea, tal como aparece en la filosofía de la historia. Si ha de ser entendido como algo histórico, el principio de autonomía no es nunca lo suficientemente radical como para llevar la carga de la responsabilidad total que su función de teodicea exigiría. La filosofía de la historia no justifica jamás el mundo como creación, sino como algo que se ha crear. El propio Marquard define la filosofía de la historia mediante una sola característica: «Proclama la existencia de una única historia universal con un único fin y un único final, el de la libertad de todos».[2] Pero justamente si la libertad es el fin y el final de todo no puede ser el medio para aportar lo que aquí se debe aportar por el bien absoluto: cumplir el papel de un chivo expiatorio absoluto. En Agustín funcionaba este esquema sólo porque el único pri-

[1] O. Marquard, «*Idealismus und Theodizee*», en *Philosophisches Jahrbuch*, LXXIII (1965), págs. 33-47; ahora en *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Francfort, 1973, págs. 52-65 (trad. cast.: *Dificultades con la filosofía de la historia*, trad. de E. Ocaña, Pre-Textos, Valencia, 2007).

[1] O. Marquard, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, ed. cit., pág. 176 y sig., nota 38.
[2] O. Marquard, *ibid.*, pág. 14.

mer pecado, luego hereditario, fue cometido en un estado de libertad perfecta, por lo que la culpa puede ser también total; la humanidad, como sujeto histórico-filosófico que se va esculpiendo a través de la historia y a partir de la historia, tendría esa libertad sólo en cuanto idea (de ahí que no tenga siempre la libertad de incurrir en culpa). Si la filosofía de la historia ha de ser, en su forma de teodicea, la salvación de la bondad divina, tendrá que ser la negación de su Omnipotencia. Este punto de vista de Voltaire contra Leibniz probablemente sea ateo, pero no en el sentido paradójico presentado por Marquard, sino en un sentido destructivo. Pues los defectos de la Omnipotencia divina significan, para el hombre, otras tantas posibilidades y necesidades de *autohabilitarse* en la historia. La pregunta sobre quién ha de cargar ahí con la culpa se convierte en algo descolorido y sin importancia en comparación con la cuestión del poder. Donde no hay poder no puede haber culpa.

La cuasiteodicea de Voltaire sobre el poder finito de Dios es algo destructivo, porque no satisface, para la Edad Moderna, el único interés que ésta podía tener en una teodicea: que fundamentase la seguridad y la fiabilidad. Es verdad que la Omnipotencia, en cuanto tal, no es algo fiable, pero sólo ella podría serlo. La teodicea, en la forma moderna que le diera Leibniz, se encuentra ya más acá de lo que pudiera ser una función teológica; estaría integrada, ciertamente, en la «protesta de la Ilustración contra el Dios voluntarioso y su *potentia absoluta*», pero esto no es lo mismo que decir que en la teodicea el tema «ya no es el *Dios misericordioso*, sino el *Dios justo*».[1] De hecho, la Ilustración no se interesa por la teodicea, primordialmente, a causa de la cuestión de la justicia; su problema es el de una seguridad que sea más que la *veracitas* cartesiana, es decir, la garantía de una regularidad, autónoma y no perturbada por milagros, del desarrollo del mundo. La prueba de la imposibilidad de demostrar la existencia de Dios la pudo traer Kant sólo cuando la regularidad de los fenómenos naturales ya no necesitaba basarse en esa garantía, dado que iba a ser demostrada como una condición transcendental de la posibilidad de la naturaleza. Aquí está la conexión que Marquard anda buscando entre la dialéctica transcendental y el problema de la teodicea en la Edad Moderna.

La teodicea moderna representa *indirectamente* algo que interesa al hombre. Si esta tesis es correcta, la filosofía de la historia surgida de la teodicea no puede ser una representación igualmente *indirecta* de intereses teológicos, no puede ser una *teología con otros medios*. Incluso si la tesis idealista de la autonomía fuera la justificación de un Dios que, si bien no ha hecho el mejor de todos los mundos posibles, habría dotado al ser humano con la capacidad, compensatoria, de hacer del mundo existente un mundo cada vez mejor, esta justificación no sería sino una in-

[1] O. Marquard, *op. cit.*, pág. 171, nota 10.

vitación a una reflexión renovada sobre la historia, sobre si su transcurso presenta de hecho al hombre como una criatura compensatoria y libra a su Creador de la sospecha de no ser, respecto al reconocimiento de la autonomía del hombre y de su mundo, suficientemente fiable. Pero esta sospecha no lleva tanto a un ateísmo metódico como a un ateísmo hipotético, no a una forma de ver la historia como un compendio de la exoneración de Dios emprendida por el hombre, sino de lo *prescindible* que es ese Dios, cosa que el hombre ha demostrado y que tendrá que sobrellevar. Marquard ha reducido la tesis de la secularización, sin atenerse al nombre, a lo más extremo y eficiente. Lo que quedaría no sería un stock de contenidos materiales o substanciales, sino la pura identidad de un sujeto cuya autoconservación, entre vestimentas cambiantes y en un anonimato completo, se mantendría frente a toda clase de intromisiones, sean éstas más bastas o más finas. Lo incógnito en la teología como teodicea de la filosofía de la historia tendría que ver con la consumación del docetismo. Marquard ha calificado de ardid de mi razón –al menos, pues, algo racional– el que yo, con un modelo funcional de la historia, haya proporcionado a la tesis de la secularización la única posibilidad de defenderse, una vez que las tesis de la identidad y los teoremas de la continuidad de la historia no han podido ser mantenidos.[1] Por decirlo con otras palabras: se trata, una vez más y pese a todo, de una filosofía de la historia, si bien funcional, aunque fuera justamente en la filosofía de la historia donde la Edad Moderna había fracasado, siendo puesta en juego por aquélla «como la práctica de algo arriesgado presuntamente sin riesgo para ella»: «la filosofía de la historia es la contramodernidad». Significaría faltar el respeto a un importante proceso conceptual el querer servirse de lo dicho por Marquard en 1965 para arremeter contra lo dicho por él en 1973, pues quién no sabría con mayor exactitud, en ese lapso de tiempo, todo lo que se puede hacer con presuntas transformaciones de la teología. Pero permítaseme expresar mi disgusto por haber sido hecho el instrumento de un ardid de la razón al suministrar yo mismo al teorema de la secularización su último y más estable refugio, mientras seguía atacando la identidad anónima de la teología, defendida por Marquard, en la teodicea propia de la filosofía de la historia. La tesis del cambio de reparto funcional como productor de la apariencia de una identidad substancial a través de la secularización sería una explicación del aferramiento que ahí se manifiesta, no el amortiguamiento o la legitimación del mismo. Claro que Marquard parece inclinarse por la tesis de que la Edad Moderna solamente habría podido salir bien si hubiera roto con las exigencias exageradas y aniquilado los restos

[1] O. Marquard, *op. cit.*, pág. 16 y sig.: «Probablemente ocurrió por un ardid de su razón el que Blumenberg proporcionara [al teorema de la secularización] precisamente con su ataque contra las tesis de continuidad de Löwith y Taubes la única posibilidad para su defensa efectiva: mediante su modelo funcional de la historia [...]. De modo que Blumenberg –queriéndolo o sin querer– ha venido en su ayuda [...]».

de necesidades que había recibido en herencia. Yo podría formularlo de esta otra manera: la Edad Moderna sólo podía salir bien y protegerse de los ataques antimodernos si hubiera realmente empezado de nuevo y de una forma tan absoluta como estaba en el programa de Descartes. Pero incluso ese programa no era otra cosa, como veremos en la segunda parte de la obra, que la respuesta a un reto, y la respuesta debía hacerse algo absoluto porque el reto era absoluto. O sea, que la Edad Moderna tuvo que fracasar porque la idea de empezar de nuevo a partir de ella estaba en la misma línea de continuidad funcional de la lógica del reto y la autoafirmación de lo anterior, siendo, con ello, algo germinalmente *antimoderno*. Esta paradoja es inevitable si se sigue viendo aún en el modelo funcional de la historia el truco de la razón para convertirse de nuevo en filosofía de la historia.

Busco la raíz de esa dificultad que Marquard se depara sí mismo y me depara a mí. Creo que esta raíz se encuentra en conexión con algo mucho anterior. En 1958 escribía Marquard que hay dos concepciones sobre la pérdida de la determinación teológica de la razón, a saber, la teoría de la liberación y la teoría de la caída en el pecado, pero puede –se dice a sí mismo Marquard– que esta disyunción entre liberación y caída no sea completa. Quizás esta alternativa pudiera ser sustituida por la «consideración de motivos de la emancipación de la razón genuinamente teológicos». Y luego sigue una frase que, como premisa, hace que se pueda deducir el cambio de sentido del modelo funcional de la historia, muy posterior, hasta convertirlo en una acción de rescate de signo antimoderno: «La emancipación, si viene provocada por la propia teología, no es ni liberación ni caída».[1] Aquí es cuando él inventa el ardid de la razón, con el que vuelve a encontrarse un decenio y medio más tarde. Pues no querer ver en una acción ni un acto de libertad ni una caída en el pecado *porque* ha sido provocada por la propia teología –recibiendo, con ello, no sólo la lógica de ésta, sino también su sacralidad– no es más que una invención. Es verdad que si se da por sentado que la autoafirmación de la razón precisa, una vez más, de una sanción ésta sólo podrá ser buscada allí de donde provino tal necesidad. El reto no justifica por el hecho de que explique. El discurso sobre la *legitimidad* de la Edad Moderna sólo se hace comprensible en tanto en cuanto encuentre una contestación.

[1] O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Friburgo, 1958, pág. 78 y sig. También *op. cit.*, pág. 82 sig.: «Pero ¿qué es la razón? En otro tiempo fue algo teológico. Pero modernamente la razón tiene como presupuesto la renuncia –si bien sólo a medias– de la razón a su definición teológica. Tal renuncia viene provocada por la propia teología. Subraya, no sin una legitimación teológica, la libertad de Dios [...]. De este modo, la razón escapa, mediante su emancipación, al veredicto teológico. Se convierte en una razón recalcitrante, obstinada, se hace una razón controladora. Pero tiene que renunciar a su definición teológica, y esta renuncia es una renuncia a su cometido de totalidad. La relación con esta renuncia es de disgusto. Por ello, llega a hacer determinados intentos de restablecimiento de aquella situación en que era determinada por la teología. Junto a la razón recalcitrante aparece una razón que continúa apegada a la teología. Se vería constreñida a concebir lo divino como lo racional: obligada a convertirse en teodicea».

VI
El anacronismo moderno del teorema de la secularización

Las reflexiones hechas hasta ahora estaban dedicadas al desciframiento del procedimiento metodológico usado para la aplicación histórica de la categoría de la secularización. Este intento de sacar un significado más preciso a una expresión hasta ahora utilizada, en gran parte, creyendo, de buena fe, que algún significado tendrá, ha hecho salir a la palestra a algunos usurarios de la expresión, que ahora dicen que eso no es lo que ellos querían indicar. Mi contrarréplica tiene que ver menos con la pregunta sobre qué era, pues, lo que ellos tenían *in mente* que con esa otra pregunta sobre cómo hubiera tenido que ser usada la expresión «secularización» para aportar el rendimiento que se le supone en la tarea de comprensión de determinadas conexiones históricas. La carga de los métodos probatorios hasta ahora desplegada puede que no se traduzca, asimismo, en un trabajo teórico; en esto sería parecido a lo que ocurre con la historia de la metodología empleada por todas las disciplinas históricas, cuyo repertorio de fuentes no ha sido preparado ni conservado para satisfacer determinados intereses teóricos. Mucho de aquello sobre cuya experimentación nos da instrucciones la noción metodológica preliminar tendrá que seguir en la indeterminación. En lo concerniente al teorema de la secularización, se puede obtener, probablemente, una visión de conjunto sobre si las altas esperanzas puestas en una serie de suposiciones provisionales e ingeniosos *aperçus* podrán consolidarse algún día en opiniones bien fundadas. Más bien, lo que parece es que nos encontramos ante una metástasis terminológica. Frente a este estado de cosas, se han de examinar las opiniones y los puntos de vista donde haya sido usada una expresión externamente tan exitosa, como si detrás de todo ello hubiera una cosa hace ya mucho tiempo decidida.

Esta sugestión no ha sido *fabricada* para, después de haberla hecho inexpugnable, reclamar e introducir la *culpa de la cultura* de la Edad Moderna. La susceptibilidad ideológica de la categoría de la secularización no se basaría en la dosis de astucia de alguna clase de razón, o sinrazón, invertida en ella; se da la posibilidad

de que hayan sido movilizadas una serie de implicaciones, y el hecho de que le haya caído en suerte a la expresión «culpa de la cultura» es un síntoma de ello, y nada más. El dar por supuesta la existencia de un conjunto de ancestrales artimañas sacerdotales era uno de los puntos débiles de la Ilustración, ya que encubría frívolamente toda una base de necesidades de aquellos fenómenos y aquellas instituciones contra los que se dirigían sus ataques. Esa superficialidad en el desenmascaramiento desconsiderado de presuntos trasfondos no la repetiría una racionalidad fundada en el respeto por lo humano.

Incluso cuando los fenómenos correspondientes no resisten a los criterios de identificabilidad, autenticidad y expropiación y, con ello, su secularización hubiera de ser considerada una pura apariencia, esa apariencia tendría, con todo, un fundamento en la cosa misma: su pertenencia, demostrable, a una lógica histórica. Como forma de explicación de acontecimientos históricos, la «secularización» sólo aparecería como algo plausible cuando una serie de representaciones presuntamente secularizadas pueden ser remitidas, en gran parte, a una identidad subyacente en el proceso histórico. Tal identidad no es, ciertamente, según la tesis aquí defendida, una identidad de contenidos, sino de funciones. En efecto, contenidos completamente heterogéneos pueden asumir, en determinados puntos del sistema de interpretación del mundo y del hombre, funciones idénticas. Este sistema ha sido decisivamente determinado, en nuestra historia por la teología cristiana. La teología ha introducido nuevos *pasajes* en el marco de enunciados, posibles y esperados, sobre el mundo y el hombre, que no nos podríamos *ahorrar*, sin más, o mantener *desocupados* con una economización de las teorías. Para la teología no era necesario que hubiese una serie de preguntas a las que no se pudiera contestar sobre la totalidad del mundo y de la historia, sobre el origen del hombre y lo que determina su existencia. En esto se basa la frivolidad con que ella ha traspasado a la administración de las necesidades humanas de saber todo un montón de títulos cuyo cobro tenía que serle muy difícil, y hasta imposible, a un conocimiento que no se remontara, como ella, a fuentes transcendentes. Su propia fuerza no podía ser otra cosa que la debilidad de sus herederos. Quienquiera llamar a esto un reproche que lo compare con el reproche que Leibniz le hiciera a Descartes: con su radicalidad en la duda del conocimiento y su cuestionable superficialidad en la superación de la misma, Descartes habría puesto en circulación en el mundo una *exigencia de certeza* que, por el rigor de sus pretensiones, no podría ser satisfecha ni por él mismo ni por ningún otro, sin que, no obstante, haya forma ya de retirarla o anularla a causa de esa imposibilidad.

La disposición a asumir una hipoteca así de cuestiones planteadas anteriormente y a saldarla como si fuese una obligación propia hace que se nos haga, de algún modo, comprensible la historia intelectual de la Edad Moderna. Resulta trágico que este esfuerzo, tan grande como inútil, venga a parar, finalmente, a la suposición, más o menos clara, de que esa herencia se ha producido de un modo fraudulento. Lo que ha ocurrido, en la mayoría de los casos –con pocas excepciones reconocibles y específicas, al menos hasta ahora–, en el fenómeno interpretado como una secularización no puede ser descrito como una *trasposición* de contenidos auténticamente teológicos, en un proceso de autoenajenación a lo secular, sino como una *sustitución* de determinadas posiciones, que han quedado vacantes, por respuestas cuyas preguntas correspondientes no podían ser eliminadas. Yo he presentado esto, demasiado unilateralmente, como un déficit de intensidad crítica, refiriéndome, en cambio, demasiado poco a la importancia, ya subrayada, de los *restos de necesidades* que todavía quedaban.

La persistencia de todo un sistema de cuestiones más allá de cualquier cambio de época y su influjo sobre las respuestas que las nuevas premisas hacen posibles no es un fenómeno que haya determinado solamente el origen de la Edad Moderna. El propio cristianismo se encontraba, en su fase primitiva, bajo una similar *presión* ante un planteamiento de preguntas genuinamente extrañas a él. El apuro sentido ya por Filón de Alejandría y, luego, por los autores patrísticos, al tener que contraponer a las grandes especulaciones cosmológicas de la Antigüedad griega algo comparable tomando como base la historia bíblica de la creación y el despliegue alegórico puesto en marcha para responder a esa necesidad nos hacen reconocer la presión ejercida por toda una serie de problemas que habían sido suscitados por un exceso de cuestiones a las que se creía posible dar una respuesta.

Tendremos que liberarnos de la idea de que hay un canon fijo de *grandes cuestiones*, que apremian constantemente y ocupan las ansias de saber del hombre, motivando su aspiración de encontrar una interpretación del mundo y de sí mismo. Los sistemas cambiantes de las mitologías, teologías y filosofías serían entonces explicables a partir de la congruencia de su labor de producción de enunciados con aquel canon de cuestiones. La problemática surgida por un exceso de cuestiones es, sobre todo, algo típico de los umbrales de una nueva época, de las fases donde los principios se van transformando a sí mismos con mayor o menor rapidez para la obtención de un conjunto de explicaciones muy generales. El reproche de que un sistema teórico aporta, generalmente, demasiado poco a la comprensión del mundo y del hombre es formulado más raramente de lo que parecen tener presente, de hecho, los autores y, sobre todo, los defensores epigonales de tales sistemas cuando se creen obligados a emprender una amplia demostración de la cantidad de problemas que han solucionado. Podría describirse como una secularización no tanto la *aspiración de totalidad* de la razón moderna cuanto, más bien, su *deber de totalidad*.

No siempre las preguntas preceden a las respuestas. Hay toda una *generación primitiva espontánea* –surgida de la autoridad de proclamaciones no-racionales–

de solemnes afirmaciones, como, por ejemplo, sobre la escatología de la esperanza cercana o la doctrina de la creación y del pecado original. He conservado esta expresión «generación primitiva espontánea» a sabiendas de que se ha revelado como equívoca.[1] Ya he intentado mostrar, tomando como ejemplo la doctrina del pecado original de Agustín, en qué sentido ha de entenderse la expresión: su contenido no estaría determinado por una necesidad sistemática, en un marco de justificación de la creación, a la que aquel gnóstico, ahora convertido, intentara satisfacer, pues seguramente hubiera podido encontrar un contenido distinto del de la culpabilidad hereditaria. La *generatio aequivoca* consiste solamente en que la vinculación entre el concepto de libertad y la doctrina de la culpa hereditaria pudo haber sido puesta por escrito, precisamente en este pasaje, como una *respuesta* a una *gran cuestión* todavía por precisar. Si la fiabilidad y el valor de tales respuestas desaparecen –por ejemplo por haberse revelado una serie de inconsistencias en el sistema–, dejan tras de sí las preguntas correspondientes, para las cuales tendrá que venir luego una nueva respuesta. A menos que se consiga destruir con la crítica la propia pregunta y llevar a cabo determinadas amputaciones en la explicación del mundo. Si algo enseña que esto no puede ser una operación puramente racional es la historia. Hasta la mitología de los griegos, en trance de desaparición y destruida, sobre todo, por la moral, ha *prescrito* a la filosofía griega cuáles eran las cuestiones que ella había de tomar y qué marco sistemático tenía que llenar. La filosofía en cuanto quintaesencia de la anterior posición teórica sigue siendo acuñada, mucho después de su fase inicial, por su empeño de ajustarse a esa supuesta medida de su capacidad de rendimiento, aplazando o encubriendo las decepciones inevitables. En el hecho de que la ciencia incipiente tenga que competir con esa oferta que ella misma ha de reemplazar echamos de ver algunas analogías con el posterior teorema de la secularización. Sobre Hipócrates nos ha transmitido Plinio que habría copiado de los exvotos de los templos los datos en ellos consignados sobre los medios empleados para obtener la curación, sacando de allí luego la medicina. Jacob Brucker, el temprano historiador de la filosofía, al que la mayoría de los filósofos de su siglo tenían que agradecer sus conocimientos en historia de la filosofía, aduce esta anécdota agregando una doble consideración: que si esto fuera verdad Hipócrates no habría sido tolerado ni honrado en Grecia, y que la anécdota tenía que deberse a «una invención de enemigos suyos y de los médicos en general».[2] Incluso al cristianismo le salieron al encuentro, procedentes del mundo helenístico –dentro del cual se difundió y donde ofreció su mensaje–, una serie de cuestiones para cuya solución no estaba, en principio, dispuesto o carecía

[1] G. Kaiser, *Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland. Ein Beitrag zum Problem der Säkularisation*, 2ª ed., Francfort, 1973, prólogo, pág. XX.

[2] J. Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, II, 3, cap. 12, q. 4 (Ulm, 1731, II, 445).

de los instrumentos conceptuales que se le exigían en las confrontaciones que por entonces iban surgiendo. En todo ello se revela, como un proceso fundamental de su posicionamiento respecto al sistema formal de explicación del mundo con que se había encontrado, la sustitución de los valores propiamente soteriológicos por valores explicativos. Y este proceso mostraría ser irreversible, por mucho que se intentara con frecuencia darle marcha atrás; esto último lo emprenderá, de la forma más radical, la teología de la Reforma, en una situación histórica en la que el sistema de esos valores explicativos, configurado en la escolástica, había entrado en crisis. Si esto que decimos es correcto, la reducción del cristianismo a sus valores de salvación en la Reforma significaba, al mismo tiempo, un intento de volver a sustraer al cristianismo de la presión ejercida sobre él por determinados problemas, como resultado de su temprana *mundanización* en el sistema de explicación del mundo entonces vigente.

En una fase de agudización de una esperanza escatológica cercana, la salvación prometida puede seguir siendo algo extremadamente indeterminado; todo se hará distinto, y quien pregunte cómo ocurrirá esto ya habrá perdido. Lo incuestionable del cambio se había basado en lo insoportable que resultaba lo ya existente. La fase aguda de la escatología se puede equiparar a la neurosis obsesiva, cuyo efecto universal Freud describiera con esta frase: «Finalmente, la imposibilidad ha empeñado todo el mundo».[1] Y entonces la salvación puede ser cualquier cosa. La inseguridad –perceptible por doquier en el Nuevo Testamento– que presidía la formulación de lo que era la meta de la salvación tuvo que ser superada con las demandas precisas del mundo helenístico, que llevaba la impronta de las ideas filosóficas, cosa que se tradujo en un conjunto de definiciones. Si se piensa, por ejemplo, con qué fuerza ha afectado a nuestra tradición la idea de la inmortalidad, quedará uno estupefacto al constatar que esa representación de la inmortalidad no aparece en los documentos bíblicos de la época anterior al exilio babilónico. Por ello, el *corpus* de los textos de la Revelación resultaba, en general, muy insuficiente para tratar las cuestiones que se planteaban en torno a esa «vida» recientemente prometida. La filosofía griega podía, por muchas razones, indicar con mayor precisión qué condiciones debían satisfacerse para hablar de un estado de «beatitud». La enumeración de tales condiciones se presentaban como un programa sistemático obligado a los autores cristianos de los primeros siglos. En cualquier sistema de pensamiento probablemente tendrá que encontrarse alguna afirmación sobre la felicidad; pero el cómo se puede hablar de la felicidad dependerá de las muchísimas variables que se produzcan en la ocupación del marco formal general, hasta que, al final, la subjetividad del concepto se convierta ella misma en un factor

[1] S. Freud, *Totem und Tabu*, II, 2 (trad. cast.: *Totem y tabú*, en *Obras Completas* en 3 vols., trad. de L. López Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, vol. II, 1996).

del sistema. En la esfera helenística, al cristianismo le habían sido dados de antemano, como una forma vacía que rellenar, tanto su función como el margen de maniobra para las respuestas que él pedía. La aspiración a ser escuchado y a tomar parte en la liza de las doctrinas que traían la salvación y explicaban el mundo sólo podía justificarse con la asunción de esa función. En cierto modo, la fuerza del cristianismo se basaba en el hecho de que, en la fase aguda de su situación inicial, no estaba atado a ninguna concreción de los bienes de salvación, de manera que podía formularlos por primera vez. Por mucho que aquello que esa formulación había de prometer pudiera referirse a una esperanza transcendente, se veía obligado a tomar prestado su contenido del concepto, filosóficamente ya determinado, de la antigua *eudaimonía*. La inmortalidad como bien de salvación se convertía así en una contemplación de índole teórica, en una *visio beatifica*. En el fondo, una beatitud filosófica.

En la formación patrística del cristianismo aparecía, por primera vez, todo un sistema de enunciados que pretendían ser la *última* forma de la filosofía. El cristianismo creó para sí mismo esta peculiar reclamación, dogmatizándose con ayuda del lenguaje de la antigua metafísica y pretendiendo resolver los enigmas del mundo. Es una fórmula habitual de los autores patrísticos el afirmar que el fundador de su religión había dado respuesta a todas las preguntas de la antigua filosofía. Cristo no sólo habría traído, desde un mundo distinto, la exigencia y el anuncio de otro mundo, sino incluso el conocimiento verdadero y definitivo sobre este mundo en el que vivimos, incluyendo la multitud de problemas *de rerum natura*.[1] El fenómeno *moderno* del cambio de reparto de papeles, que ha sido interpretado como una secularización, no es algo vinculado necesariamente a la especificidad de la estructura espiritual de la Edad Moderna. La recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo y la asunción, en la Edad Moderna, de determinadas funciones explicativas del sistema cristiano son, en su estructura, procesos históricos en gran parte análogos. Así como el cristianismo patrístico aparece *en el papel* de la filosofía antigua, la filosofía moderna *reemplaza* la función que tenía la teología –si bien se trata de la función de una teología dispuesta a ser reemplazada así, al menos en lo terminológico, por el fenómeno que ella misma había experimentado dos milenios antes–. Incluso cuando la filosofía moderna intenta entenderse a sí misma en crasa contradicción con su prehistoria teológica, que considera *superada*, sigue vinculada al marco referencial de su aborrecimiento.

Después de que los hombres hubieron empezado «a saber sorprendentemente tanto de Dios», como escribiera el joven Hegel,[2] hasta el ateísmo o el intento de re-

[1] W. Schmid, «*Christus als Naturphilosoph bei Arnobius*», en *Erkenntnis und Verantwortung. Festschrift Theodor Litt*, Dusseldorf, 1961, pág. 266.

[2] G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. de H. Nohl, Tubinga, 1907, pág. 228 (trad. cast.: *Escritos de juventud*, FCE, Madrid, 1978, última ed., 2003).

novación del cosmos pagano sólo eran posibles si éstos podían volver a llenar todo el volumen de exigencias de lo rechazado por ellos. Si nos fijamos no en Hegel, el «teólogo, si bien teólogo por amor de la filosofía»,[1] sino en Nietzsche y su «lucha contra el cristianismo latente», de lo que se trata no es de que «él no pudiera hablar del tema de la repetición del mundo heraclitiano de un modo distinto al anticristiano» –esto podría ser un fenómeno, muy superficial, de un desafío meramente lingüístico–, sino de que (para ser más precisos) «las cuestiones resultantes, para Nietzsche, de la "muerte de Dios" estaban relacionadas, todas ellas, con la abolición de una respuesta teológica».[2] No parece que sea fácil introducir en la historia el «olvido activo» del que habla Nietzsche, aquel «poder positivo de inhibición, en el sentido más estricto», el carácter olvidadizo del niño que hace desear a su Zarathustra. El arte divino del olvido, invocado en los fragmentos de los *Dionysos-Dithyramben*, no es un arte de que haga gala la historia humana, cuya irreversibilidad significa recuerdo.[3] En ella, la gran libertad crítica respecto a las respuestas es compensada con la incondicionalidad de las preguntas. Con lo cual no se excluye que tales preguntas surjan de un interés humano más profundo y no sean un simple excedente de otras épocas; pero también queda más claro cuánto más difícil es demostrar la comunidad de los intereses humanos por una vía distinta de la constatación de su poder de duración durante algunos siglos.

Respecto al origen y la estructura de los problemas conectados con el teorema de la secularización y los criterios de su aplicabilidad, resulta instructivo observar que ya en la polémica y la apologética que acompaña al proceso de recepción de la Antigüedad por parte del cristianismo se trabaja con la representación de la propiedad original de las ideas y con los reproches de transgresiones de la misma. El afirmar y fundamentar la legitimidad de la posesión de determinadas ideas constituye, en la historia, un afán elemental a que aspira siempre lo que es o pretende ser nuevo; y la técnica de defensa de lo existente consiste en impugnar tal legitimidad o impedir la implantación de la autoconciencia asociada a ella. El cristianismo primitivo no sólo reclamaba para sí la legitimidad de su posesión de la verdad en virtud de la Revelación, sino que además le disputaba al mundo antiguo la le-

[1] K. Löwith, «*Hegels Aufhebung der christlichen Religion*», en *Hegel-Studien*, suplemento I (Bonn, 1964), pág. 193.

[2] K. Löwith, «*Nietzsches Bergpredigt*», en *Heidelberger Jahrbücher*, VI (1962), pág. 44 y sig.

[3] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, II, 1, en *Werke*, ed. Musarion, vol. XV pág. 319 (trad. cast.: *Genealogía de la moral*, trad. de A. Sánchez Pascual, Alianza, 1ª ed., 8ª impr., Madrid, 1997). El tema del *olvido* guarda relación, en Nietzsche, primordialmente, con una intención antiplatónica, que concierne a la *anámnesis* en cuanto es una mediación con el trasmundo de las ideas, pero luego entra también en el conjunto de escritos agrupados en torno al temea *De la utilidad y desventaja de la historia para la vida*. El dicho posterior «¡El arte de olvidar es un arte de dioses!» (*op. cit.*, vol. XX, pág. 235) refleja el anterior «Acaso el hombre no pueda olvidar» (vol. VI, pág. 27) y la duda «de que se dé alguna clase de olvido» (vol. X, pág. 118).

gitimidad de todas aquellas ideas que tenía en común con él o que él mismo había tomado de aquél. El recurso a la artimaña de que los filósofos habían aprendido, en secreto, de la Biblia aparece reiteradamente en la literatura patrística, negando incluso las dependencias más evidentes y haciendo de éstas, a la inversa, la devolución de una propiedad original suya, que habría sido enajenada mucho tiempo antes.

En relación con la doctrina estoica que dice que el cosmos existe a causa del hombre, asimilada por el cristianismo sin reparo alguno, Ambrosio de Milán se plantea la pregunta retórica: «*Unde hoc, nisi de nostris scripturis dicendum adsumpserunt*?».[1] Agustín formula, de un modo muy general, la reclamación cristiana con estas palabras: «Pero si los así llamados filósofos, sobre todo los platónicos, dicen alguna vez algo que es verdad y que concuerda con nuestra fe, nosotros no sólo no necesitamos tener ningún miedo de ello, sino que debemos utilizar su contenido de verdad en provecho nuestro, tomándolo de ellos como de falsos propietarios [...]. Lo que poseen como si se tratase de oro y plata suyos no lo han adquirido ellos mismos, sino que lo han sacado (como de una mina), por así decirlo, de los tesoros de la divina Providencia, que todo lo administra, pero haciendo luego, de un modo equivocado e injusto, un mal uso de ello, poniéndolo al servicio de los malos espíritus; y cuando, ahora, el cristiano se desprende interiormente de esa nefasta comunidad con los paganos tiene que arrancar de sus manos tales tesoros y emplearlos de una forma justa, para el anuncio del Evangelio».[2] El robo de los recipientes de oro y plata del Egipto faraónico sería, para Agustín, el modelo alegórico de lo que debe ser el comportamiento de los cristianos con los *iniusti possessores* de la verdad, inventándose incluso que, en el fondo, los propios paganos habrían tenido que querer la devolución de la misma a sus justos poseedores. Esta fórmula del «*debet ab eis auferre christianus*» es una de aquellas increíbles licencias que autorizarían a los auténticos poseedores de la verdad a poner a su propio servicio lo que tengan en sus manos aquellos que o no pueden o no quieren saber nada de esa verdad. Esto sería el prototipo de la moral tanto del genio como del superhombre o de quien se considere a sí mismo el funcionario de los únicos intereses que otorgan derechos.

Ya dos siglos antes, el jurista Tertuliano había vinculado la categoría de la legitimidad con la cuestión de la verdad. Acerca de la vieja pregunta sobre la esencia del alma, afirma que, en este tema, lo importante no sería la verdad de un enunciado en cuanto tal, sino la prueba de su procedencia. En un tema como éste, sería preferible seguir siendo ignorantes, si Dios no quiso revelar nada al respecto,

[1] Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, 28.

[2] Agustín, *De doctrina cristiana*, II, 39-40, 60 (trad. cast.: *Obras de San Agustín*, BAC, 45 vols., ed. bilingüe latino-española, Madrid, 1995).

que averiguar algo sobre él mediante hombres que se arrogaron el derecho de poder entenderlo, logrando así apropiarse de su verdad.[1] Se exige una fundamentación de la legitimidad del poseedor de la verdad porque la afirmación de la existencia de una Revelación religiosa implicaría asimismo su competencia exclusiva, ya que un Dios que revelara algo que los hombres, de todos modos, ya saben o podrían saber dejaría en una situación embarazosa la necesidad de su Revelación y, con ello, el valor de exclusividad de la misma para sus creyentes. Ya por esta razón no debe ocurrir que la filosofía saque alguna vez a la luz, con autenticidad y por sus propias vías, algo que ya ha sido atribuido a la fuente de la Revelación. Por ello tendría que darse necesariamente el fenómeno de la secularización: la anticipada del robo del templo de la Biblia por parte de la filosofía antigua y la póstuma del idealismo alemán, así como del materialismo –de la misma casa que el idealismo.

Me parece que en el trasfondo de esa exigencia de una prueba de legitimidad planteada por el cristianismo primitivo a la filosofía de la Antigüedad hay una especie de platonismo: lo que es verdadero lo es gracias a una relación de procedencia, como copia de un modelo de verdad, que es identificado con Dios. La dependencia de la imagen respecto a su modelo es, ya en Platón, algo que no puede ser excluido ni dejado de lado. La representatibilidad tiene realizarse como un factor, desde el punto de vista del contenido, determinante tanto en el propio fenómeno como en su reproducción. Sólo así puede ser remitida la realidad, derivada, de la naturaleza a una esfera de realidades de pura racionalidad, mientras que, a su vez, a las ideas no sólo les corresponde un contenido de verdad absoluta, sino también una implicación de lo que deben ser, que motiva su multiplicación, materialización y conversión en naturaleza, como puede desprenderse del mito del Demiurgo. Los primitivos autores cristianos reclaman todo lo verdadero, ahora encontrado y *corroborado* en los filósofos de la Antigüedad, no sólo para integrarlo en su sistema como algo que se ha hecho disponible para cualquiera –podríamos decir que como algo objetivo–, sino para restituir su auténtica verdad, en el sentido más estricto del término, mediante el restablecimiento de su relación genética con la Revelación. En adelante, y durante toda la época medieval, habrá una instancia garantizadora tanto de la verdad como de la realidad del mundo, el cual ya no tiene, ni volverá a tener jamás, su propia evidencia natural e inmediata.

Un resto platónico de este género estaría implícito aún en el contenido de reproche que encierra el concepto de «secularización»: así como la copia no sólo representa al modelo, sino que también puede ocultarlo y hacerlo olvidar, la representación de la secularización, dejada a sí misma y no advertida de su origen, en vez de hacer recordar su procedencia la haría, más bien, prescindible. La labor del historiador o del filósofo de la historia en el descubrimiento de las seculariza-

[1] Tertuliano, *De anima*, I, 6 (trad. cast.: *Acerca del alma*, ed. de J. Ramos, Akal, Tres Cantos, 2001).

ciones restablecería de nuevo el papel de la *anámnesis*, conduciendo a una especie de restitución mediante el reconocimiento de una relación de endeudamiento. En la argumentación de Tertuliano sobre el uso legítimo de la verdad el trasfondo platónico ha quedado disuelto casi enteramente en el estilo jurídico de la apologética, con un procedimiento similar al de la *praescriptio* forense, que presenta al contrincante en el proceso las condiciones jurídicas formales, antes de que se inicie la confrontación sobre el objeto de la disputa.[1] Tertuliano prohibía a los herejes que, en la discusión, citasen las Sagradas Escrituras, ya que el uso de una cosa sólo le estaría permitido a su legítimo propietario. Y la legitimidad de la propiedad surgiría por haberla obtenido de manos de quien dispone de ella.

La conexión entre el concepto de verdad y la representación de la propiedad no ha sido, pues, fundada por primera vez en la Edad Moderna, basándola en un enfoque *burgués*, sino que surge por la superposición de la identidad formal y la discontinuidad material en los distintos cambios de época de nuestra historia. Claro que esta conexión se ha visto profundamente transformada en la Edad Moderna. Forma parte de los fenómenos constitutivos de esta época el que la legitimidad de la propiedad de las ideas sólo pueda derivarse del hecho de ser su auténtico creador. Esto es ya importante por la sencilla razón de que convierte en algo paradójico la representación de una legítima secularización, pero dando, simultáneamente, mayor peso al criterio de la propiedad genuina. Se haría sospechosa la adquisición intelectual mediante algo así como un *traspaso*, en el sentido más amplio del término. Esto pertenece también al complejo de cosas que tienen que ver con la autoafirmación de la razón, que se opone aquí a una agudización extrema del factor *gracia* en la teología y en sus equivalentes filosóficos (desde la *illuminatio* hasta el *concursus*). Su postulado es la autopropiedad de la verdad mediante la autoproducción de la misma. El saber mediante la mera enseñanza se convierte en una forma derivada del saber proveniente de la posesión de la verdad, que todo sujeto racional podría hacer suya mediante su propia labor cognoscitiva. Esta apro-

[1] Acerca de esto, veáse K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*, III, «*Der Westen*», Tubinga, 1928, pág. 6: «Con la entera franqueza con que nos deja ver sus artimañas, él mismo nos ha confesado sus intenciones: quien se deje llevar a una discusión objetiva en estas materias ya casi ha perdido, al colocarse en el mismo nivel que el adversario, dejando, con ello, que su propia convicción sea vista a la luz de la mera opinión del otro» (*De praesc. haer.*, 18). Resulta instructivo constatar la elección del tipo de metáforas empleadas por él aquí. No se trata de hacer referencia a las *fuentes*, como en la filología moderna, pues la metáfora de la *fuente* apuntaría al carácter público de su uso. «Quien se apropie un derecho de posesión que no le pertenece no obra limpiamente [...]», ha dicho Richard Harder («*Quelle oder Tradition?*», en *Sources de Plotin*, Entretiens Fondation Hardt,Vandoevres, 1960, pág. 327), respecto a la crítica de la metáfora de la fuente y a la «idea de violación de un derecho originario de posesión espiritual».

Un tipo distinto de representación sobre la legitimación es el elegido por Ireneo de Lyon (*Adv. haer.*, 9, 4; PG, vol. VII, pág. 1147): Cristo habría muerto para liberar a sus siervos y corroborar su Testamento, que condujo a los liberados a la justa posesión de su herencia.

piación sería radicalmente distinta de todo tipo de transferencia. El *páthos* del método se basaría en este presupuesto de poder hacer disponible a todo el mundo el instrumento requerido para la labor del conocimiento.

Ante el voluntarismo de la fundamentación de las verdades racionales por parte de Descartes Leibniz saca la escueta pero eficaz objeción de que la dependencia de todas las verdades de la voluntad de Dios haría *velut privilegium* incluso de las determinaciones de un objeto geométrico. Lo cual significaría dos cosas: al objeto no le podrían venir sus determinaciones por una necesidad interna ni al sujeto cognoscente sus verdades a partir de la visión de esta necesidad.[1] La verdad ha perdido su analogía con el derecho teológico a la gracia. Con ello, se priva de su presupuesto a la representación de una propiedad que es *graciosamente* concedida y transmisible por la tradición. El reproche de haber hecho una apropiación ilegítima cobraría también un rasgo anacrónico porque tal apropiación indebida le tiene que destruir al bien enajenado la condición de su propio valor.

Se muestra aquí que el cambio en los presupuestos de la representación de la propiedad espiritual no sólo determina los criterios de aplicabilidad y capacidad de rendimiento de la categoría histórica de la *secularización*, sino que interviene destructivamente, de manera aún más radical, en la posibilidad de construcción de un fenómeno así de expropiación y endeudamiento de lo espiritual. En la pretensión de proporcionar una comprensión histórica con este esquema se esconde una premisa ajena a la comprensión que de sí misma tiene la Edad Moderna, una premisa, a su vez, *secularizada*. En este círculo de presupuestos suyos va incluido también el de reflexionar sobre la historia, incluso cuando esta reflexión no comparte la valoración ofrecida en el concepto de secularización, es decir, ni la lamentación sobre la pérdida de bienes espirituales ni la satisfacción por una esencialidad más pura de lo que queda de la trascendencia, tras su liberación de todo aquello que podría estar a merced del mundo. Utilizando esta categoría de la secularización, la comprensión histórica ingresaría en el campo de la autointerpretación de la religión como un privilegio de la verdad. Asumiría el establecimiento –vinculado necesariamente con la pretensión de la Revelación– de un comienzo sin presupuestos inmanentes y que no puede ser fundamentado a partir de la historia. Tal comienzo no sólo iniciaría una nueva formación histórica, sino incluso la *definitiva*. Cualquier autoconciencia histórica tenía que entrar necesariamente en conflicto con esta pretensión de ser algo nuevo y definitivo, una autoconciencia que, dentro del desarrollo histórico que comenzaba con ello creía poder establecer, o bien haber ya establecido, otra vez un nuevo comienzo, que constituiría la *nueva época (Neuzeit)*, como una época fundada en la ciencia y, por ello, definitiva. En

[1] G. Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. Gerhardt, vol. IV, pág. 274 (trad. cast.: *Escritos filosóficos*, A. Machado Libros, trad. de Olasso, Torretti y Zwanck, Boadilla del Monte, 2003).

cambio, el carácter definitivo de la autocomprensión cristiana tenía que tratar de afirmarse negando la posibilidad de autenticidad a todo acto de fundación histórica de ese tipo, obligándole con ello a un uso ilegítimo de una verdad que el cristianismo consideraba propiedad suya.

A fin de que no siga habiendo malentendidos, ni se generen otros nuevos, podemos decir: la reclamación de un comienzo absoluto de la Edad Moderna mediante la filosofía no sería más correcto que la reclamación de un comienzo absoluto de la primera mitad de nuestra historia mediante los acontecimientos que señalan al año cero de la era cristiana. En la consideración histórica, ambos comienzos, como fechas presuntamente sin presupuestos, no han quedado en nada. Sin embargo, no se trata, en los dos casos, del mismo tipo de pretensiones. El comienzo, programado por la filosofía, de la Edad Moderna ha *fracasado* porque no pudo llevar a cabo la reducción de sus propias presupuestos. No es ésta una constatación que venga de fuera, sino que ha de ser hecha partiendo de las consecuencias del propio comienzo. El comienzo filosófico de los tiempos modernos es, él mismo, un tema filosófico, tan superable por la ausencia de la radicalidad del *cogito* cartesiano como integrable, por el carácter contingente de su propia necesidad de seguridad, en la última Edad Media. Estas dificultades han despertado una comprensión –que todavía faltaba en la Ilustración– de los condicionamientos históricos del acto fundacional de la institución teológico-cristiana. El teorema de la secularización ha de ser visto, en cambio, como una utilización indirectamente teológica de aquellas dificultades surgidas en el intento filosófico de ver un nuevo comienzo en la Edad Moderna. Mediante la tesis de la secularización, estas perturbaciones en esa falta de presupuestos que se había intentado establecer aparecen como una especie de oposición *providencial* por parte de aquello que se consideraba imprescindible. Pero la Edad Moderna no es amiga de recurrir a lo que le habría sido dado de antemano, sino que se opone a ello y lo toma como un desafío. Esta diferencia, que habrá de ser argumentada en la segunda parte, hace de la mundanidad la característica de la Edad Moderna, sin que ésta tenga que haber surgido de secularizaciones.

VII
La presunta emigración de atributos: la infinitud

Sigue siendo siempre un problema cómo, pese a este estado de cosas, la representación de la secularización pudo hacerse algo plausible, e incluso fascinante, para el pensamiento histórico, como una posibilidad de comprender un conjunto de conexiones que aparecen en la historia del espíritu. He intentado demostrar que el fondo de esa apariencia de secularización hay que buscarlo en la estructura de un *cambio de reparto de papeles*. Pero esto no basta para explicar el espesor y la impenetrabilidad de los fenómenos correspondientes. El desconcierto de la identidad histórica no tiene que ver sólo con la identidad de la pregunta y la respuesta. La reorganización de un sistema dado fue una de las cosas urgentes del cambio de época; la otra fue el encubrimiento de la lucha competitiva en la que introducía la reclamación de *hacer época* una vez más, tras la fase cristiana de la historia, que se veía a sí misma como algo definitivo e insuperable. Sólo al empezarse ahora a afirmar el carácter definitivo e insuperable de lo *humano* se daba a la Edad *Media* el papel de algo justamente, *medio* y *mediador*. Fue bajada de categoría y convertida en una fase provisional y dispuesta para disolverse en la autorrealización humana, hasta hacer, finalmente, de ella una mera interrupción entre la Antigüedad y la Edad Moderna y ser descalificada como una edad *oscura*. Si bien la nueva reclamación ahora enarbolada se muestra tímida en sacar todas las consecuencias, sobre todo en el plano estilístico. Los primeros siglos de la Edad Moderna se caracterizan por su actitud *espiritualizada* o, al menos, desafecta al mundo y frecuentemente convulsiva, que, en ocasiones, deja todo lo medieval en la oscuridad. Lo que sigue perviviendo es, sobre todo, un mundo de expresiones. La esfera del lenguaje sagrado sobrevive a la de las cosas sagradas, se ve angustiosamente conservado, poniéndolo de tapadera precisamente allí donde se piensa algo nuevo, en el ámbito filosófico, científico y político. Pero incluso las deficiencias de la lengua –la ciceroniana *egestas verborum* en la latinización de la filosofía griega– han de ser vistas como algo que obligaba a seguir bebiendo del repertorio de ex-

presiones usadas en una terminología secular. La incipiente teoría del Estado acaso sea la prueba más importante de ello. Sólo en raros casos se puede decidir si las posibilidades retóricas que resultaban de aquella creación de lenguaje fueron buscadas por sí mismas o encontradas, más bien, a posteriori.

La perdurabilidad de elementos lingüísticos con una impronta sagrada no lo veo como un fenómeno casi mecánico producido por pura inercia, sino como un hecho preñado de enseñanzas y que merece ser interpretado. La sustitución de determinadas funciones del sistema en el proceso del cambio de época condiciona, de varios modos, la constancia lingüística. No sólo las grandes cuestiones, también las grandes palabras necesitan de una *preparación* histórica. De lo que más cerca se halla este fenómeno es de la ritualización: una forma de actuación tradicionalmente ejercida ha perdido su contenido representacional, que motivaba y le daba comprensibilidad, y el esquema de la acción está ahora en disposición de ser usado para una clase distinta de significación e integración posterior, en un nuevo contexto de sentido, que se sirve sobre todo del carácter incuestionable y sancionado de aquélla. De este modo, el elemento lingüístico duradero, proveniente de la esfera de lo sagrado, señala hacia un lugar al que no está permitido tocar y que posee, para la conciencia, un carácter familiar y, al mismo tiempo, sagrado.

Ahora bien, este mismo fenómeno ha sido descrito también como una especie de emigración de los atributos que, con la desaparición de su primer sujeto, habrían quedado sin patria. Esa forma de hablar neutraliza, de momento, el factor de la secularización; queda abierta la cuestión de si ese atributo desenraizado tiende, por sí mismo, hacia el nuevo sujeto o bien una nueva necesidad lo atrae hacia él. La insuficiencia de lo metafórico en la enumeración de esta alternativa sólo podrá ser superada cuando se puede documentar un caso concreto donde se dé un proceso de ese tipo. La forma en que, por ejemplo, Giordano Bruno aplica el atributo de la infinitud al mundo estaría fundada en la lógica misma de su concepto de creación, que exige la equivalencia entre el creador y la criatura, transmitiéndonos esa forma de *emigración* hacia el mundo de uno de los atributos teológicos esenciales.[1] Si algo merece ser llamado una secularización sería esa mundanización de un atributo divino; no cabe duda de que esto habría sido, en su intención, un acto de *sustracción* de algo, si las dificultades, surgidas de lo más profundo de la teología cristiana, de distinguir entre el engendramiento en el interior de la divinidad de la Segunda Persona y el acto de la creación no hubieran *preparado* el terreno –hasta hacer de ello algo inevitable– a la *sustitución* del lugar trinitario del Hijo por el universo. Bruno quería conseguir la enajenación del atributo más potente de la tradición cristiana, pero no obtuvo más que una consecuencia de su incompatibilidad con el sistema medieval.

---

[1] Véase sobre esto la Cuarta Parte, capítulo III, de esta obra.

¿Nos permite hablar este estado de cosas de que en la Edad Moderna el mundo *adopta* este atributo divino? En primer lugar, quisiera citar el contexto en que C. F. Weizsäcker emplea esta expresión para referirse a la secularización del atributo de la infinitud y las consecuencias que de ello se derivan: «En la Edad Moderna, el mundo adopta este atributo divino; la infinitud es secularizada. Bajo este aspecto, lo más remarcable es que nuestro siglo ha empezado a dudar de la infinitud del mundo. Yo creo que en nuestra época comienza un examen crítico de la secularización, coincidiendo exactamente con el momento en que la secularización adquiere una consistencia nunca antes conocida».[1] Éste es un texto ejemplar de todo ese síndrome de la temática de la secularización. Pues la participación de las ciencias de la naturaleza en el examen, que él tiene por necesario, de la secularización sólo puede referirse al hecho de que ellas estarían en condiciones de volver a desprender del mundo ese atributo secularizado de la infinitud, preparando así su restitución al lugar donde estaba. La cuestión es si una tal restitución favorecería realmente al genuino poseedor de ese atributo. No es algo tan obvio como lo puede hacer parecer la asociación que se ha establecido entre la divinidad y la infinitud.

La infinitud es un elemento de una metafísica eminentemente cósmica, que luego, a través de la especulación de Plotino, fue objeto de la recepción de la patrística y de la Escolástica. Cargó sobre el concepto medieval de Dios una masa tal de paradojas que uno no puede por menos de designarla también como infinita.[2] La antigua metafísica del cosmos había encontrado su culminación precisamente en el hecho de que Platón y, sobre todo, Aristóteles consiguieron eliminar el problema del espacio actualmente infinito y de la multitud infinita de mundos. El retorno de la infinitud, que se había hecho algo positivo, resultó *destructivo* para el sistema escolástico de la Edad Media, en combinación, sobre todo, con el concepto de omnipotencia, y tenía que ocurrir así, ya que el sistema medieval iba vinculado esencialmente a presupuestos de la metafísica antigua, en su forma aristotélica. Si es verdad que la infinitud moderna del universo representa una secularización de ese atributo, éste se había liberado a sí mismo –como fermento que era de la destrucción del sistema medieval– para este tránsito. No todos los atributos teológicos pueden haberse convertido en apátridas por las contradicciones que habían generado; en todo caso, del atributo de la infinitud se puede decir que éste le había ya acarreado a la dogmática cristiana esa falta de salida que lleva a la dialécti-

---

[1] C. F. V. Weizsäcker, *Die Tragweite der Wissenschaft*, I, ed. cit., pág. 180.

[2] L. Sweenay, «*Infinity in Plotinus*», en Gregorianum, XXXVIII (1957), págs. 515-535, 713-732; W. N. Clarke, «*Infinity in Plotinus: a reply*», en *Gregorianum*, XL (1959), págs. 75-98; Seligmann, *The «Apeiron» of Anaximander. A Study in the origin and function of metaphysical ideas*, Londres, 1962; H. Jonas, «*Plotin über Zeit und Ewigkeit*», en *Festschrift E. Voegelin*, Múnich, 1962, pág. 303 y sig.

ca transcendental de Kant a dar por acabada toda la filosofía dogmática. Por tanto, habrá que considerar con mayor precisión qué quiere decir, en la constitución de la Edad Moderna, aquella *adopción* de la infinitud.

Respecto a la infinitud espacial, disponemos precisamente de las observaciones paradigmáticas que Newton nos posibilita y que dan pie para dudar de la representación de un *tránsito* de atributos hacia la Edad Moderna. A comienzos del siglo XVIII, la correspondencia entre Leibniz y Clarke, con su disputa en torno a la importancia del espacio absoluto, nos deja le impresión de que se trata de un fundamento primordialmente metafísico de ese concepto newtoniano del espacio. Esta impresión se ha visto reforzada por el hecho de que el concepto del espacio absoluto no posee, en el plano de las ciencias de la naturaleza, ninguna determinación objetivable y, por ello, puede parecer a un observador moderno, que tenga por superfluo lo no cuantificable en observaciones, un cuerpo extraño que ha venido de no se sabe dónde. Dado que este concepto de espacio aparece en la fundamentación de la física newtoniana como un elemento de redundancia metafísica, puede se vinculado muy bien con el teorema de la secularización. Tanto más cuanto el propio Newton da al espacio absoluto la misteriosa especificación –que suena a fósil teológico– de un órgano sensorio de Dios. El objeto de la discusión en la correspondencia entre Leibniz y Clark es precisamente sobre si la expresión *sensorium dei* ha que entenderse en Newton sólo metafóricamente o en sentido estricto. De hecho, esta presentación metafísica del concepto de espacio en Newton es un factor secundario, entiéndaselo como se quiera. Pues es fácil ver que el espacio absoluto, precisado para la definición del principio de inercia, es designado como un *sensoriun dei* porque la infinitud física de Newton parecía necesitar de forma apremiante ser justificado mediante su vinculación a la divinidad, de la que sería un instrumento. El espacio soportaba con dificultad, si puede decirse así, ese atributo de la infinitud, ya que, como un espacio sobre todo vacío, tenía que dar ocasión a una serie de protestas de índole metafísica. Más que la sublimidad que debería ser, lo infinito sería –y no en último término a causa de la mística medieval– algo abismal. El espacio vacío había sido, tradicionalmente, no solamente algo con *horror vacui*, sino también un dogma del atomismo epicúreo, que se correspondía exactamente con su teología; una teología de dioses sin poder, por la sencilla razón de que, para una antimetafísica como la epicúrea, quedaba excluida una representación de efectos que pudieran tener lugar fuera de ese espacio vacío. Por lo que respecta a Newton, tan pronto como creyó que debía introducir en su física el espacio absoluto se sintió impelido a vincularlo a la realidad y efectividad de su Dios, tomándolo como la «extensión infinita del presente divino», según lo formula Kant en su *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels.* Newton se encontraba entre la necesidad sistemática de introducir el espacio absoluto entre los principios de su mecánica y lo insoportable que resultaba admitir un absoluto

fuera del Absoluto, y buscó una mediación en el concepto del *sensorium dei*. En todo esto no se debe olvidar que el espacio newtoniano ya no es el espacio del atomismo, dado que, por el desarrollo de las leyes de la gravitación, el vacío de este espacio ya no necesitaba ser el abismo de la inactividad. La unidad del mundo podía seguir en pie incluso aceptando una pluralidad de sistemas cósmicos. Para Leibniz, no era la cuestión de la compatibilidad entre el espacio absoluto y el poder divino lo que le hacía insoportable la realidad de ese espacio vacío, sino la no aplicabilidad del *principio de razón suficiente* a esa indiferenciación de los lugares espaciales. El *examen crítico de la secularización* habría empezado aquí, en la controversia entre Leibniz y Clarke en torno a la realidad del espacio, si la infinitud del mundo hubiera sido alguna vez una secularización. Pero Leibniz idealiza el espacio no para salvar los intereses de la omnipresencia divina, sino los intereses de la competencia plena de la razón.

Por lo demás, los dos, Clarke y Leibniz, tenían razón en su disputa sobre la fórmula newtoniana del *sensorium dei.* Cada uno de los dos tenía en sus manos un ejemplar de la primera edición de la *Óptica* de Newton, del año 1706, y, sin embargo, respecto al pasaje sobre el espacio objeto de la discusión el texto que podían leer no era idéntico. Como hemos sabido por primera vez desde hace poco,[1] Newton habría hecho modificar, cuando todavía estaba en marcha el proceso de producción o entrega de la primera impresión de la obra, la hoja de la página 315, introduciendo en el texto, mediante la anteposición de la expresión *tanquam*, una atenuación metafórica del *sensorium dei*. El espanto de Newton ante la necesidad de tener que trabajar con el concepto del espacio absoluto y hacer, con ello, de la infinitud un atributo del mundo lo habría empujado a una relativización metafísica del mundo y de ese órgano sensorio divino, cuyas preocupantes consecuencias eran de nuevo retiradas casi en el momento mismo de la publicación dándole la forma, no vinculante, de una metáfora. La celeridad con que se hizo esta atenuación de la expresión citada me parece que deja pocas dudas de que tras esa fórmula controvertida no había mucho sentido profundo y, acaso, todavía menos convicción. Tanto mayor puede ser la tentación que sienta el lector posterior de introducir él mismo, por su cuenta, ese sentido profundo, buscando en ese espacio absoluto las huellas de un Dios desposeído de su atributo.

En lo concerniente al tiempo absoluto de Newton, no hay que pasar por alto el hecho de que, para él, el mundo físico es, en el marco de un tiempo infinito, un acontecimiento tan episódico como los sistemas materiales en el espacio. El principio del mundo se remontaría, para él, al tiempo calculado por la Biblia –como sabemos por su obra sobre la cronología de los antiguos imperios–, y su fin le pa-

[1] A. Koyré, I. B. Cohen, «*The Case of the missing Tanquam: Leibniz, Newton and Clarke*», en *Isis*, LII (1961), págs. 555-566.

rece a él, en su condición de teólogo especulativo en el tratado sobre las profecías de Daniel y del Apocalipsis, algo igualmente previsible.[1] Casi se podría decir que la realidad del mundo no tiene todavía nada que ver con la infinitud del espacio y del tiempo, y, si se parte de esta observación, resulta también completamente plausible el que Leibniz quedara escandalizado por esa desproporción irracional entre el acontecer del mundo y la indiferencia del espacio y del tiempo. Newton no hubiera entendido por qué el físico berlinés Walther Nernst se enfadaba por el pensamiento que desarrollaba ante él el joven físico Weizsäcker, de que, según cálculos energéticos, el mundo no podía sino tener una edad finita.[2] Weizsäcker achacó la cólera del otro físico al miedo que le daba «el pensamiento de que el mundo pueda tener un final». El tiempo absoluto se habría convertido, a diferencia de lo que pasaba en Newton, en una cualidad del propio mundo. Weizsäcker ve documentada, en esa sensación, el «rasgo profundamente irracional que hay en la fe en la ciencia»: para Nernst, el mundo habría «ocupado el sitio del trono de Dios, constituyendo una blasfemia el negarle atributos divinos». Esto era una especie de experiencia primigenia de la evidencia del concepto de secularización. Weizsäcker había observado, por primera vez, que el «cientificismo trae consigo un rasgo que yo calificaría como una secularización de la fe cristiana». La escena relatada tuvo lugar en 1938, cuando el físico teórico había descubierto el ciclo del carbono como la fuente energética de las estrellas; la agotabilidad de los procesos energéticos del cosmos representó enseguida para él un impedimento de la infinitud del mundo, como una instancia crítica a donde recurrir para atacar una ciencia *secularizada*, causa de que, para el físico de la generación procedente «el universo de duración infinita ocupara tanto el lugar del Dios eterno como el del alma inmortal». En cuanto a hipótesis biográfica, es difícil contradecir esta afirmación. Pero cuando Nernst, según relata Weizsäcker, objetara que el pensamiento de una edad finita del universo no es científico, al ser la duración infinita del tiempo un factor fundamental del pensamiento científico, no tenía por qué estar secularizando, al decir esto, nada cristiano. Sólo tenía que haber leído a Aristóteles, que deduce las cualidades de su Dios, en una especie de argumentación ontológica, del análisis del concepto de tiempo; es decir, no califica, ciertamente, a la infinitud de atributo teológico, obtenido por una especie de des-secularización, pero prepara el camino para que lo sea. El pensamiento del cambio, del principio o del fin del tiempo lo consideraba Aristóteles inconciliable con el concepto mismo de tiempo; por ello, el tiempo precisaba –sin ninguna consideración por lo empírico–, de acuerdo con su concepto, de un movimiento regular que lo midiese que fuese eterno y absoluto, el cual, a su vez, requería una garantía metafísica en un Motor inmóvil. También Aristóteles hubiera

[1] I. Newton, *Opera*, ed. de S. Horsley, vol. V.
[2] C. F. V. Weizsäcker, *op. cit.*, I, Stuttgart, 1964, págs. 166-169.

montado en cólera ante el pensamiento del final del mundo, porque ello incluía el final del tiempo, algo para él contradictorio, o sea, imposible de pensar. Newton podía pensar de una forma distinta sobre ello, ya que, para él, el final del mundo no iba vinculado con el final del tiempo, absoluto e independiente del mundo.[1]

Incluso como atributo del progreso es la *infinitud* más un resultado de la perplejidad y de la retractación de alguna constatación apresurada que no la usurpación de algo divino. Las representaciones anteriores del progreso se atenían al estereotipo de la finitud de la edad de la vida y de la experiencia y madurez que van creciendo con ella, como pasa en Giordano Bruno, o bien hacen desembocar el proyecto del progreso científico en un estado de perfeccionamiento sistemático, como ocurre en Francis Bacon y en Descartes. Por el contrario, el pensamiento de la infinitud implica, al principio, un sentimiento de resignación: la no aparición de un estado de madurez evidente, de un perfeccionamiento del conocimiento teórico y de la normativización de la práctica mediante el mismo. Significativamente es Pascal el primero en hablar de la infinitud del progreso. Pero precisamente en él la infinitud del espacio y del tiempo no significa una secularización de un atributo divino, sino que encarna las carencias metafísicas y la ambivalencia del hombre, un ser que está entre la grandeza y la miseria. En el fragmento de prólogo a un *Traité du vide*, de 1647, Pascal pone en conexión la metáfora de la edad de la vida con su idea del *«homme universel»*, que, más allá del paso de las generaciones, podría ser considerado como un único sujeto ideal, *«comme un même homme que subsiste toujours et qui apprend continuellement»*. Así va fraguando ese pensamiento fundamental de que el ser humano ha sido hecho para la infinitud: *«N'est produit que pour l'infinité»*. Esta determinación antropológica no casa bien con aquella metáfora histórica de un individuo que crece hasta alcanzar la madurez y la cumbre de la vida, donde alcanza la plenitud, y que después envejece y muere. El progreso infinito no hace más que perpetuar la primera mitad del camino total representado en la metáfora orgánica: «[...] *tous les hommes ensemble y font un continuel progrès à mesure que l'univers vieillit, parce que la même chose arrive dans la succession des hommes que dans les âges différents d'un particulier*». En el lenguaje de Pascal, el progreso infinito no sería el movimiento que compensa la diferencia entre lo finito y lo infinito transcendente y que, finalmente, proporciona al conjunto de los hombres lo que niega a cada uno de ellos. Más bien, esta infinitud del proceso sería una dolorosa actualización de la distancia insuperable entre lo puntual –que lo finito conserva siempre frente a lo infinito– y aquel destino del hombre que, pese a la inutilidad de sus esfuerzos, le hace finalmente partícipe, por la *gracia*, de

[1] H. Blumenberg, «*Die kopernikanische Konsequenz für den Zeitbegriff*», en *Coloquia Copernicana*, I, Varsovia, 1972, págs. 57-77.

lo infinito transcendente, de lo cual, en el curso de la infinitud del progreso, se sentiría necesitado.

La concepción de Pascal deja bien claro que justamente la racionalidad del progreso de la historia le retiene ese atributo de la infinitud, al no encontrar el hombre realizado en la historia su destino de infinito. El conjunto de la humanidad el *«homme universel»*, no sería más que un sujeto ficticio de la historia. Probablemente, escribe Goethe a Schiller el 21 de febrero de 1798, «la humanidad, en su conjunto» sería capaz de comprender la naturaleza, pero dado que la humanidad «nunca está toda ella junta», la naturaleza puede «ocultarse» al hombre. La hipostatización de ese ficticio sujeto histórico en espíritu absoluto de la historia aparece como una consecuencia de ese insuperable retraso de cada individuo y de cada generación respecto a la totalidad de la historia. En relación con esa artimaña metafísica de alcanzar, con todo, lo inalcanzable, Ludwig Feuerbach ha recalcado que la creación procede de la nada, indicando con ello la conexión de una determinada secularización que aquí, ciertamente, es valorada de forma negativa, al no hallar él en ese punto de partida otra cosa que desprecio: «Nuestros filósofos han hecho un espíritu absoluto del absoluto sinsentido de una creación de la nada o de un Ser que, de la nada, saca al mundo».[1] De hecho, habría que ver en cualquier sujeto especulativo de la historia la compensación de aquella decepción de que la racionalidad de la historia que se afirma no favorezca al individuo, sino, al contrario, le haga verdaderamente insoportable la contingencia del lugar temporal que ocupa en un proceso infinito.

La infinitud es más bien un predicado de la indeterminación que el de una dignidad que realizar, expresa más bien decepción que arrogancia. Si aquel atributo teológico, una vez liberado, hubiera emigrado hacia este otro campo no lo habría hecho, en todo caso, sin haber transformado su función y perdido su cualidad de algo positivo. Como expresión de algo indeterminado, estaría, más bien, al servicio de una economía y autolimitación de la razón que no de la búsqueda de un sucedáneo metafísico. Todavía Descartes había declarado la capacidad de la autoconciencia humana de comprenderse a sí misma como finita partiendo de la negación de una idea de infinito que era, ciertamente, innata, pero no deducible del mundo, distinguiendo, con ello, entre la función inmanente y el origen transcendente del concepto. En cambio Hobbes señalaba que el concepto de infinitud no contiene ninguna determinación positiva: «Si bien la palabra "infinito" designa una representación del alma, de ello no se sigue aún que nosotros tengamos alguna clase de representación de un objeto infinito. Pues cuando uno dice que algo es infinito no designa una determinación de la propia cosa, sino únicamente la incapacidad de nuestro espíritu; como si uno dijera que no se sabe si la cosa está limitada y dónde está limitada».[1] En adelante, lo infinito sirve cada vez menos para contestar a una de las grandes preguntas de la tradición que para despuntarla; menos para dar sentido a la historia que para negar la pretensión de poderle dar sentido.

[1] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen* (*Werke*, ed. de Bolin y Jodl, vol. X, pág. 322).

El malestar que produce el progreso no es sólo el malestar por los resultados, sino por la indeterminación de su curso, por la carencia de puntos señalados, de fines intermedios o fines últimos. La recuperación de la finitud de la historia recurriendo a la idea de una última y definitiva Revolución que haga parar el proceso cobraría atractivo, siendo, como es, la antítesis de un progreso infinito, por éste mismo. Esta reacción en contra sería, dentro de su lógica, completamente comprensible, sin que se tenga que recurrir explícitamente al instrumento de la secularización –secularización, esta vez, del paraíso o del mesianismo–. Acaso importe menos el surgimiento de las ideas que la disposición a recibirlas. La idea de un estadio final, tal como lo proclama el *Manifiesto comunista*, no debería solamente transformar la impaciencia e insatisfacción producida por el progreso infinito en la exigencia de una acción histórica con carácter definitivo, sino que ha de venir acompañada por la teoría de su posibilidad. En este caso, aquélla insiste en que el progreso positivo e ilimitable de la industrialización se corresponde necesariamente con un progreso negativo de depauperación, el cual, por la lógica de la autoconservación, no puede ser sino finito. La vinculación de los dos conceptos de progreso, del infinito y del finito, en una *única* concepción excluye que puedan ser una secularización: ni secularización de una infinitud divina usurpada para la historia ni secularización de una escatología trasplantada a ella.

De todos modos, debido a las semejanzas superficiales se pasan por alto las diferencias, que están más hondas. Así, es indiferente si un estado de paz paradisíaco es o no mundano; sigue siendo decisivo si ese estado es inmanente o transcendente al trabajo, si el ser humano puede alcanzarlo usando su propia fuerza o bien depende de la *gracia*, inmerecible, de un acontecimiento que irrumpe en él. El lenguaje propicia que se pase por alto esta diferencia. Él es, también aquí, el que constituye esa apariencia de secularización. En ninguna otra cosa tiene el lenguaje tanta capacidad de rendimiento como en la formulación de pretensiones en el campo de lo inasible. Según dice, de nuevo, Hobbes, para despertar la esperanza bastan las razones de menos peso, y cosas que la razón no es capaz de entender pueden convertirse, con tal que puedan ser dichas, en metas de la esperanza.[2]

[1] T. Hobbes, *De cive*, XV, 14 (trad. cast.: *El ciudadano*, trad. de J. Rodríguez Feo, Trotta, Madrid, 1999): *«Quando enim dicimus aliquid esse infinitum, non aliquid in re significamus, sed impotentiam in animo nostro; tanquam si diceremus, nescire nos, an et ubi terminetur»*.

Voltaire, en su *Traité Métaphysique*, denomina a lo infinito *«un aveu de l'ignorance»*.

[2] T. Hobbes, *De homine*, XII, 4: *«[...] ad spem sufficiunt [...] levissima argumenta, imo res, quae ne animo quidem concipi potest, sperari tamen potest, si dici potest»*.

Mientras sea un principio fundamental de toda hermenéutica el que se pueda pensar más que hablar (y se pueda pensar más después que antes), hay que admitir, al menos para el concepto de la felicidad, que su poder en la historia se basa en la mera evocación de sus recursos expresivos. La razón de ello la ha indicado Kant al constatar que las ideas de plenitud de la existencia no pueden ser objetivas. Es una suerte (*Glück*) para nosotros el que no haya un concepto objetivo de felicidad (*Glück*). Esto nos protege de aquellos que, alegando la ventaja de su objetividad, creen que deben obligar a todos los otros a gustar de la felicidad de ellos. Cuando se exigió de la teología cristiana, por parte del mundo helenístico, una formulación más precisa de sus promesas, aquélla proyectó la felicidad de los filósofos, la contemplación gozosa, en su nuevo más allá. Esta concepción hubiera podido preasumir la subjetividad del concepto de felicidad; el contexto del sistema medieval no permitía algo así. Se creó un concepto de felicidad que no podía ser decepcionada por las experiencias. Ahí radica el carácter intercambiable de esa representación de una autorrealización que, por su origen, era inmanente al mundo y estaba vinculada a un ideal de vida dedicada a la teoría. Incluso una concepción radicalmente transformada de la satisfacción individual y social de la existencia no podía formular, ciertamente, su contenido, pero sí la urgencia de su aspiración en el mismo lenguaje en que eso, hasta ahora, había ocurrido. La constancia del lenguaje indica la constancia de la función de la conciencia, pero no la identidad del contenido.

VIII
Teología política I y II

El cambio de papeles que subyace en los fenómenos de secularización se dinamiza por la necesidad de una conciencia que reflexione sobre las grandes cuestiones y esperanzas y que, luego, queda decepcionada. Las decisiones que habían sido tomadas más allá del mundo, en actos absolutos de la divinidad y que ahora deberían ser ejecutadas por el hombre como acciones morales, sociales y políticas, no pudieron, en su resultado, dejar expedita la transición hacia un ámbito donde el hombre disponga de sí mismo. Pero la continuidad del mismo estrato de expresión lingüística tiene como consecuencia, incluso independientemente de su valor explicativo en la historia, que algo que ya se había convertido en metafórico pueda ser tomado de nuevo en sentido literal. Tales malentendidos son, a su manera, históricamente productivos.

Seguramente sería exagerado afirmar que los absolutismos de las teorías políticas han de ser atribuidos a ese tomar-al pie-de-la-letra determinados recursos estilísticos secularizados. Igualmente plausible es la explicación de que el lenguaje del absolutismo teológico ha acercado la cuestión del absolutismo político a la conciencia de los contemporáneos únicamente en la esfera de aquello con lo que se está familiarizado, que está sancionado y ha de tomarse como una fatalidad. Yo ya no hablaría aquí del *caballo troyano* del estrato expresivo; esto demonizaría la clara disposición de los instrumentos lingüísticos tradicionales a convertirse en un ardid de la razón que los utiliza, afirmación que exigiría pruebas más sólidas.

No se necesitaba, en absoluto, de instrumentos tan maliciosos, si se tiene en cuenta que el absolutismo teológico había proporcionado con creces, en los efectos políticos de su pluralismo confesional, la demostración *experimental* de lo humanamente insoportable que era. Si hacia mediados del siglo XVII todavía podía Hobbes partir del presupuesto de que la unidad de la religión del Estado era algo tan posible como también imponible por la fuerza, como una neutralización de las energías religiosas en la realidad política, para Pierre Bayle se había hecho evi-

dente, hacia finales del mismo siglo, que la religión es un problema insoluble del Estado. Esta evidencia condujo a Bayle hacia el postulado, expresado por él de un modo singular, que únicamente un Estado de ateos podría ser un buen Estado y tener un funcionamiento irreprochable.[1] Es verdad que el argumento de Bayle ha influido en Hume, Gibbon y Feuerbach, pero, para la comprensión del proceso histórico, no es más que un preparado donde se da una correspondencia especular entre el absolutismo político y el teológico. De hecho, la insoportabilidad de la existencia en el interior de un Estado donde pululan facciones que defienden todas ellas posiciones absolutas fue amortiguada transponiendo la categoría de la relación amigo-enemigo a los conflictos recíprocos de los Estados nacionales que se iban integrando. De ahí que pudiera convertirse en una particularidad de la imagen histórica de la Edad Moderna el que la agudización de una crisis interna pudiera ser sobrepujada por el grado absoluto de una crisis externa al Estado. Esto formó parte del instrumental político hasta tal punto que la existencia de crisis exteriores comenzaba a aventajar en mortandad a todas las posibilidades de las interiores, quedando, por ello, descalificadas como alternativa. Pero ese sobrepujamiento había tenido como consecuencia que los conflictos, convertidos en absolutos por las escisiones religiosas, pudieran ser sometidos –poniéndose incluso a su servicio– a la primacía de tales intereses, los cuales, a su vez, reclamaban la representación de lo absoluto, sobre todo, mediante la consagración de atributos que lo sancionasen. La simetría en la formación de los conflictos internos entre, por una parte, posiciones absolutas y, por otra, la producción de un sujeto absoluto de la acción puede ser descrita como algo inducido, pero difícilmente como una transferencia de atributos específicos de un ámbito al otro. La situación de partida de este fenómeno estaba determinada por la absurdidad de que la pretensión absoluta del cristianismo apareciera, por primera vez, en toda su realidad políticamente captable, en medio de la pluralidad, en el espacio más estrecho, de una serie de confesiones cristianas. La entrega de determinados bienes religiosos antes reservados a la Iglesia constituía, en esta situación, más una renuncia necesaria que una expropiación forzada, si la exposición hobbesiana de la racionalidad del contrato de sumisión tenía alguna relación con la realidad. Para la fenomenología de la secularización puede ser indiferente si ésta ha tenido lugar mediante una autoentrega o la expropiación de algo ajeno; pero para la conciencia jurídica posible en el estado subsiguiente a ello lo importante es esta distinción. Se me ha hecho reparar en que las cuestiones jurídicas son «propiamente, ajenas a la ciencia», que lo

[1] P. Bayle, *Pensées diverses sur la Comète*, §§ 102-202; *Dictionnaire historique et critique*, 1ª ed., 1697, artículo «Grégoire», vol. VII, pág. 3 (trad. cast. (selección), *Diccionario histórico y crítico*, trad. de J. Bayod, Barcelona, Círculo de Lectores, 1997).

Véase también E. Weil, «*Die Säkularisierung der Politik und des politischen Denkens in der Neuzeit*», en *Marxismusstudien*, ed. I. Fetscher, vol. IV, págs. 144-162, aquí pág. 156 y sig.

único que le importa a ésta es la verdad, la cual, por cierto, me importaría a mí muy poco.[1] Incluso si al historiador no le hubieran ocupado desde siempre cuestiones como las de la legitimidad, en la medida en que aparezcan en el proceso histórico como factores determinantes, el uso de este concepto sería aquí, con todo, secundario en comparación con el de la secularización, y en el fondo de su alternativa no se presentaría ninguna otra cuestión que la de la verdad.

Tres siglos después de que el Estado nacional haya adoptado las cualidades pseudoformales de la instancia absoluta, se echa de ver que ya no puede conseguirse la proyección de la categoría del enemigo sobre la relación entre los Estados y que incluso en su repetida escalada a causa del singular antagonismo existente en el dualismo Este-Oeste sólo ha sido un corto interludio. No ha de excluirse que los conflictos internos hayan de cobrar, con ello, una nueva intensidad, esta vez no derivable hacia otras vías. A menos que el experimento de las instancias absolutas estuviera ya agotado. Si ya no se puede creer que la decisión entre lo bueno y lo malo sea tomada en la historia y sea inminente, y que todo acto político participe en esa crisis, se pierde la sugestión que ha ejercido otras veces el estado de excepción, considerado como una normalidad de lo político. Las exageradas exigencias de un sentido ilimitado del sacrificio y de una movilización total de fuerzas y bienes pierden sus efectos de exorcización en la medida en que ya no puedan recurrir al carácter absoluto de los peligros del Estado y de la forma de vida de sus ciudadanos. El fin de la primacía de lo político se advierte en esa afirmación difusa de su omnipresencia. Pues aquella primacía no estriba en que todo sea político, sino en que la tarea de determinar qué ha de ser considerado no político sea considerada, a su vez, como una competencia de orden político, análogamente a la determinación teológica de antaño sobre qué era dejado en manos de la competencia *mundana*.

La frase «Todos los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados» fue formulada, por vez primera, por Carl Schmitt, en 1922. Ésta representa, no sólo por la afirmación fáctica que contiene, sino también por las consecuencias que inaugura, la forma más fuerte del teorema de la secularización.[2] Lo metodológicamente más curioso en la *Politische Theologie* de Carl Schmitt es que ella misma dé mucha importancia a este nexo de la secularización; pues estaría más cerca de su intención, en mi opinión, establecer un nexo de fundamentación inverso, interpretando la fenomenalidad teológica de

[1] G. Kaiser, *Forschungsbericht zur zweiten Auflage von «Pietismus und Patriotismus im literarischen Deutschland»*, Francfort, 1973, pág. XXXII y sig.

[2] C. Schmitt, *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität* (1ª ed. de 1922), 2ª ed., Múnich, 1934, pág. 49 y sig. (trad. cast.: *Carl Schmitt, teólogo de la política*, ed. de H. Orestes Aguilar, FCE, Buenos Aires, 2001).

los conceptos políticos como una consecuencia de la cualidad absoluta de las realidades políticas. El que se echara mano de un vocabulario sancionado sería expresión de la aguda preocupación que se tenía por hacer comprensibles las exigencias que aquél ayudaría a expresar. Pues decir que ya no puede haber, en absoluto, tales realidades y exigencias representaría la posición contraria, considerada una consecuencia de la Ilustración: «El racionalismo de la Ilustración rechazó el caso de excepción en todas sus formas». Para la Ilustración, el rechazo del estado de excepción hacía referencia, primordialmente, a la ley natural –que ya no era una legislación que se cerniera sobre la naturaleza, sino una necesidad surgida de la propia naturaleza de las cosas–, que no podía dejar que siguiera siendo posible ninguna clase de excepción ni ninguna intervención de la Omnipotencia divina. La idea de la igualdad jurídica del hombre, así como la inviolabilidad de un código constitucional, era una forma análoga a la de la falta de excepciones de la ley natural. No cabe duda de que, en la medida en que aquello que ha de garantizar el Estado es presentado como algo natural y razonable, se va difuminando el perfil de la realidad del mismo.

Desde este punto de vista, es seguramente correcto decir que la acentuación de los casos límite y los estados de excepción insiste en una función del Estado que ha tenido que venir del fracaso de la Ilustración; pero esto no tiene por qué significar que se ha de recurrir espontáneamente a la conceptualización *anterior* a la Ilustración, repitiéndola en su forma *secularizada*. Me parece que detrás de esa frase de que los conceptos pregnantes de la teoría moderna del Estado son conceptos teológicos secularizados se encontraría una tipología dualista de las situaciones, más que una visión de la historia, como lo afirma Carl Schmitt con su explicación de que tales conceptos han sido «transferidos de la teología a la doctrina del Estado». Un ejemplo de ello sería el hecho de que «el Dios todopoderoso se ha transformado en el legislador omnipotente». De ser verdad esta afirmación, no puede ser cierta esa otra que habla de que, tras el fracaso de la Ilustración, los escritores conservadores contrarrevolucionarios habían intentado «apoyar ideológicamente, con analogías sacadas de una teología teísta, la soberanía personal del monarca». Justamente las *analogías* no son, precisamente, transformaciones. Si todo recurso metafórico al tesoro lingüístico de la teología en el tema dinástico fuera una *secularización,* entendida en el sentido de una transformación, entonces toparíamos de inmediato con toda una masa de secularizaciones, que tendrían que llevar el título de *románticas.*

La elección de los instrumentos lingüísticos no está determinado por el sistema de elementos disponibles, sino por las necesidades de la situación electiva. Cuando Carl Schmitt caracteriza la filosofía de Estado elaborada por de Maistre como una «reducción del Estado al factor de la decisión, a una decisión, consiguientemente, pura, que no ha de ser razonada ni discutida y que no ha de auto-

justificarse, es decir, una decisión absoluta creada de la nada»,[1] esto no es una secularización de la *creatio ex nihilo*, sino una interpretación metafórica de la situación después del punto cero de la Revolución. La propia Revolución había aparecido con la vestimenta histórica, con la retórica de las grandes legitimaciones –que no tiene por qué seguir siendo un vehículo de la misma substancia–, a fin de llevar a realización, «ataviada con un vestuario romano y con frases romanas, la tarea de su época, el desencadenamiento y la producción de la sociedad burguesa moderna».[2] Justamente para la temática de la secularización constituye una importante observación sobre la forma como los hombres hacen su historia el hecho de que con el gesto de la *creatio ex nihilo* aquéllos puedan ser románticos e historizantes, y, en cambio, con el mimetismo histórico puedan ser innovadores. «Y justamente cuando parecen estar ocupados con dar un vuelco a las cosas y a sí mismos y crear algo aún no existente, precisamente en tales épocas de crisis revolucionaria se ponen ellos a conjurar angustiosamente los espíritus del pasado para someterlos a su servicio, toman prestados sus nombres, sus consignas de combate, su vestimenta, para, con este disfraz de una antigüedad venerable y con este lenguaje prestado, montar el nuevo escenario de la historia universal.» En los fenómenos de la secularización del lenguaje lo que importa no es, por tanto, el que se recurra, de una forma que se pueda demostrar, a la teología, sino la elección de los elementos desde un aspecto selectivo, según la necesidad actual de trasfondo y de *páthos*. La Revolución no sólo necesitaba de un reservorio de expresiones políticas, sino también de uno pagano; la mayor eficacia la consiguió, ciertamente, con el desnudo laconismo de la palabra efectiva, como en el caso de la resolución sobre la secularización de los bienes en la Asamblea Nacional de 1789: «*Tous les biens ecclésiastiques sont à la disposition de la nation*». Es del todo plausible que la Restauración sólo pudiera verse aquí en el papel de una *creatio ex nihilo*. Esta consideración funcional hace improbable que el proceso de la secularización pueda ser subdividido apoyándose en el esquema trifásico de Comte.[3]

¿Sigue siendo la *Politische Theologie* el compendio de toda una metafórica cuya elección nos hace deducir más bien el carácter de las situaciones en las que se echa mano de esas metáforas que no el origen de las representaciones y los conceptos que son introducidos para dar solución a tales situaciones? En su libro *Politische Theologie* II, de 1970, Carl Schmitt se defendía de la «leyenda de la liquidación de

[1] C. Schmitt, *op. cit.*, pág. 83.

[2] K. Marx, *Der achtzehnte Brumaire des Louis Bonaparte*, I (trad. cast.: *El 18 brumario de Luis Bonaparte*, Alba, Madrid, 2006).

[3] C. Schmitt, *Politische Theologie*, I («Advertencia preliminar» de 1933): «El gran problema de los grados particulares del proceso de secularización –desde lo teológico, pasando por lo metafísico, a lo moral y económico– lo he tratado ya en mi conferencia sobre "La época de las neutralizaciones y despolitizaciones" (Barcelona, octubre de 1929) [...] Entretanto, hemos llegado a reconocer lo político como algo total [...]».

toda teología política». La cuestión más importante que resulta de esta recuperación de un tema que se remontaba a medio siglo atrás es la de la identidad o la mutación de la comprensión del término «secularización». En una nota del libro se encuentra la autoconfesión acaso más reveladora al respecto: «Todo lo que yo he expresado sobre el tema de la teología política son enunciados de un jurista en torno a un sistemático parentesco estructural, que se impone en la teoría y en la práctica del derecho, entre conceptos teológicos y jurídicos».[1] Tal formulación reduce el teorema de la secularización al concepto de una analogía estructural; deja traslucir algo –y, en este sentido, no deja de tener valor–, pero no implica ninguna otra afirmación sobre la procedencia de una estructura a partir de la otra, o bien de ambas a partir de una forma previa común. Cuando, por ejemplo, se afirma que la monopolización del poder en el Estado o en una determinada instancia política es estructuralmente parangonable con el atributo teológico de la Omnipotencia esto no se refiere más que a la coordinación de las dos cosas en una conexión sistemática designada mediante un común cuantificador universal: «*Todo el poder*...». Pero ¿da esto ya derecho a hablar a favor de una «teología política»?

Lo que la teología hubiera podido hacer *en lo político* tampoco es la desprivatización de la religión –como una nueva característica de la *ubicuidad* de la política– extraída del gran modelo hobbesiano. Esto se puede ver claramente en el propio Hobbes, cuando, como base para una religión pública, no encuentra otra cosa que el mínimo común denominador del confesionalismo cristiano, el más lacónico que patético «*Jesus is the Christ*». Esta clase de teología se corresponde, en el aspecto funcional, si bien no en la utilización de nombres y palabras, con la técnica de la propaganda de Voltaire a favor de la tolerancia, cuando recomienda no tomar demasiado en serio a la teología en general ni tampoco a sus diferenciaciones, y defender la bondad de Dios retirando la afirmación de su Omnipotencia. El resultado de la interpretación funcional es que Hobbes ya habría querido decir lo mismo, pero no dijo lo mismo. Los conflictos como los que, en Hobbes, con ayuda de esa fórmula de concordia, que no dice nada ni en lo político ni en lo teológico, del mínimo común denominador de una religión pública, son, más que arreglados, extirpados –al no ser lo decisivo el contenido de la fórmula, sino el decreto de su promulgación, que sólo se convierte en algo imponible gracias al contenido–, tales conflictos no pueden ser referidos, para Carl Schmitt, a polarizaciones substanciales. La militancia no sería una función de la substancia. No sé si esto sigue siendo el enunciado de un jurista en el terreno de la teoría del derecho, pero para la problemática de la secularización es de gran importancia: «Un conflicto es siempre una disputa de organizaciones e instituciones en el sentido de determi-

[1] C. Schmitt, *Politische Theologie II. Die Legende von der Erledigung jeder Politischen Theologie*, Berlin, 1970, pág. 101, nota.

nadas disposiciones concretas, una lucha de instancias y no de substancias. Las substancias tienen que haber encontrado, primero, una forma, tienen que, de algún modo, haberse formado antes de poder oponerse entre sí como sujetos belicosos, *parties belligérantes*».[1] Por tanto, tampoco la secularización puede ser el resultado de una expropiación de substancias; se trataría –de nuevo según el modelo conceptual de Hobbes– de una integración del interés religioso en el interés público, apoyándose en la reducción de instancias que participan en la conciencia. La concepción subyacente en una *teología política* se basaría en la afirmación de que no hay, en absoluto, conflictos entre substancias. Aquélla tiene que preparar lo que sea decretable, para hacer punible el lujo de querer reservarse más que las competencias que tienen que ver con la convicción. Lo que luego puede ser presentado, a su vez, como norma de lo decretado no es una teología secularizada, sino la selección, a partir de la teología, de lo que resulta soportable para el mundo. El conflicto desaparece por la sencilla, y casi escandalosa, razón de que no puede haber dos substancias absolutas, si bien, desde los tiempos del gnosticismo, había existido el paradigma de dos substancias absolutas. La verdad pertenece a la substancia, no puede ser transformada en el plano de las instancias, pero, probablemente, sí puede ser integrada en la medida de su digeribilidad pública y, con ello, desactivada, como un título jurídico que insiste en la autonomía privada. En este sentido, la verdad no se convierte en algo funcionalizado, pero tampoco en una magnitud legitimadora: «*Auctoritas, non veritas, facit legem*», lo cual no quiere decir, sin embargo, que la «*auctoritas facit veritatem*». El viejo *consensus omnium* ya no es el criterio de la verdad en el sentido de que en él se manifieste la teleología de la razón humana, sino al representar la posible coincidencia –como un mínimo común denominador basado en el particularismo de los intereses y de las convicciones– algo así como el núcleo duro e imprescindible de los mismos. Dado que la mundanidad es una forma de reducción de las posiciones enfrentadas, el título de *teología política* se convierte en un equivalente de aquello que si bien no se hace ello mismo mundanidad garantiza la existencia de ésta.

En este punto puede ser reveladora una diferencia terminológica que aparece en las reservas que me hace Carl Schmitt, en el sentido de que yo no habría tratado, en absoluto, de la *legitimidad* de la Edad Moderna, sino de su *legalidad*. El pensamiento que subyace en esta corrección es que el racionalismo de la Ilustración sería una especie de *código* de la razón, con el que se haría mensurable la *legalidad* de la época, sin dejar traslucir el carácter contingente de la valoración de ese sistema. Entiendo muy bien esa objeción: la legitimidad es, para Schmitt, una conexión fundacional diacrónica, históricamente horizontal, que, desde el fondo del

[1] C. Schmitt, *op. cit.*, pág. 106.

tiempo, por decirlo así, produce el carácter inviolable de los distintos órdenes; la legalidad, en cambio, sería una estructura sincrónica, que se ha de leer verticalmente, que cualifica un resultado mediante una norma y la norma mediante otra superpuesta a ella. Según esto, la Edad Moderna sería legítima si ella fuera aún la Edad Media, claro que «con otros recursos». Las reservas que se me hacen, de que bajo el título de legitimidad yo no trato sino de la legalidad de la Edad Moderna, niegan la cualidad histórica del planteamiento de la cuestión y de la tesis. Más peso no podría tener la objeción.

Ahora bien, la legitimidad de la Edad Moderna a la que me refiero es una categoría histórica. Justo por esta razón se entiende la racionalidad de la época como una autoafirmación, no como una autohabilitación. Son dos cosas distintas decir, por un lado, que un racionalismo no necesita de una justificación histórica, pues se construiría a sí mismo de forma autónoma, y es indiferente respecto a las condiciones de la época de su realización, que es lo único que correspondería a su autodefinición, o insistir, por otro lado, en que a la pretensión, discutible y discutida, que tiene esa racionalidad de sustituir la contingencia de la historia por un proceso estandarizado corresponde una determinada función histórica de autoafirmación. Aquí, en mi opinión, Carl Schmitt no hace justicia a la argumentación, cuando dice: «Su inmanencia, dirigida polémicamente contra una trascendencia teológica, no es otra cosa que una autohabilitación».[1] Sólo se habla de legitimidades cuando son negadas. El motivo para hablar de la legitimidad de la Edad Moderna no estribaría en el hecho de que ella se entienda a sí misma como conforme a la razón y eso se realice en la Ilustración, sino en el síndrome de esas afirmaciones que nos dicen que esa conformidad de la época con la razón no es otra cosa que una agresión, que no se entiende a sí misma, contra la teología, de la cual ella, sin embargo, habría tomado, solapadamente, todo lo suyo. Respecto a lo que la razón puede aportar sería completamente indiferente con qué motivo lo hace; respecto a lo que ella, de hecho, aporta no habría que perder de vista la radicalidad de la demanda y del desafío, de la problematización y de la negación. La autoafirmación determinaría la radicalidad de la razón, no su lógica. La idea de la época como una autofundación que arranca desde nada –y eso no significa precisamente una autohabilitación– habría surgido por una necesidad extrema de autoafirmación. A Carl Schmitt tiene que parecerle paradójico que la legitimidad de una época consista en su discontinuidad respecto a su prehistoria, y esta paradoja no le permite creer que podría debatirse algo distinto de la mera legalidad respecto a una razón hipostatizada dotada de una serie de leyes positivas.

He aquí el núcleo de la diferencia: para el teórico del Estado que es Carl Schmitt la secularización es una categoría de la legitimidad. Es aquélla la que abri-

[1] C. Schmitt, *op. cit.*, pág. 113 y sig.

ría, para los presentes amenazados por su contingencia, la dimensión profunda de la historia. Crearía una identidad histórica, y lo de menos es que lo haga «con otros recursos». Un modelo de secularización es esa misma *teología política*, cuya denominación, por muy integrada que se crea en la tradición, no hace sino ocultar que lo que se quiere decir es una *teología como política*. Resulta obligado casi a priori que un positivismo jurídico tenga que aliarse con el factor histórico que sustrae a la percepción la contingencia de las distintas posiciones positivas. Por ello, el decisionismo toma su relación con la legitimidad de la negación del voluntarismo. Pues éste sería algo así como la inestabilidad institucionalizada del poder absoluto, mientras que aquél vive de que las *decisiones* hayan sido tomadas ya, apareciendo como instancias históricas, así como el contrato de sumisión de Hobbes no puede ser un contrato que aún ha de ser hecho, sino sólo uno ya cerrado. Por mucho que se las quieran dar de ahistóricos, los positivismos, en sus consecuencias, se verían forzados a encontrar, una y otra vez, una conexión con un fondo incuestionable. Esto es lo que hace atractivo el teorema de la secularización para los teóricos del Estado decisionistas: la ilegitimidad vista desde la perspectiva de los participantes promete, *desde un punto de vista superior*, un gran potencial de legitimidad.

Carl Schmitt se ha quejado de que yo haya «dado pie a malentendidos» al proponerme hacer una «mezcolanza general» de sus tesis sobre la secularización con otras, acompañándolo «con todos los confusos paralelismos posibles de representaciones religiosas, escatológicas y políticas».[1] Este reproche está justificado. Sólo la reelaboración de la diferencia conceptual del término «legitimidad» en la segunda *Politische Theologie*, de 1970, dejará traslucir los fundamentos de su preferencia por el concepto de secularización en su primera *Politische Theologie*, de 1922.

Pero acaso se pueda o incluso se deba dar un paso adelante. Bajo el aspecto de las necesidades de legitimación de todo tipo, el racionalismo no sólo ha aparecido como algo perturbador y destructivo, sino que se ha revelado estéril en el plano dejado libre para nuevas concepciones. Las insuficiencias de aquello que ha quedado en proyecto tras las grandes aportaciones de la Ilustración depararon al romanticismo la excelente posibilidad de una *creatio ex nihilo*. Carl Schmitt no ve en esto el resultado de un fracaso de la Ilustración, sino el modo, inesperado, de presentarse todo aquello que el racionalismo, según el programa de Descartes, había reclamado originariamente para sí, pero que no estuvo en condiciones de realizar. De paso, Carl Schmitt caracteriza también la concepción histórica subyacente en mi *Legitimität der Neuzeit* diciendo que, en vez de una creación a partir de la nada,

[1] C. Schmitt, *op. cit.*, págs. 109-111.

aquélla implicaría «la creación *de* la nada, como condición de la posibilidad de autocreación de una realidad continuamente nueva». Pero el concepto de razón de este libro no es el propio de un órgano de salvación, ni tampoco el de una originalidad creativa. Yo calificaría este concepto, haciendo una analogía con el principio leibniziano de la razón suficiente, de concepto de una razón suficiente. Ésta alcanzaría justo para aportar una autoafirmación posmedieval y hacerse cargo de las consecuencias de esta alarma de la autoconsolidación. El concepto de legitimidad de la Edad Moderna no es deducido de las prestaciones de la razón, sino de su necesidad. El voluntarismo teológico y el racionalismo humano son correlatos históricos; por consiguiente, la legitimidad de la Edad Moderna no ha sido desarrollada a partir de su *novedad*, pues la pretensión de ser una época nueva no la justifica en cuanto tal. Por ello yo no he «simplemente trastocado», con la utilización que hago del término «legitimidad», su uso clásico, denominando con él, pese a todas las reglas «una justificación a partir de la novedad, en vez de hacer una justificación a partir de la duración, de la edad, del origen y de la tradición». Es verdad que en la Segunda Parte de este libro se intentará presentar una justificación *histórica*, echando mano de recursos distintos de la apelación al cuantificador temporal y a la continuidad. Pero aunque lograra conseguir para la racionalidad del racionalismo de la Edad Moderna argumentos también históricos, eso no constituiría aún, por la estructura toda de la argumentación, ninguna prueba de las capacidades de prestación del mismo, más allá de los escasos resultados de la autoafirmación.

La conexión entre los conceptos de secularización y de legitimidad ha quedado más clara por la réplica de Carl Schmitt, y esto, ciertamente, por haber hecho retroceder él mismo últimamente hacia un plano más oscuro su dependencia teórica de esa figura fundamental que es la secularización, en cuanto *medio de ayuda* para el tratamiento de la temática de la legitimidad. No se debe perder aquí de vista la diferencia entre racionalismo y voluntarismo, siempre que aquélla quede traducida en un ámbito histórico-filosófico. El racionalismo tiene la ventaja de poder fundamentar su forma de funcionar en *mecanismos* impersonales, es decir, sin depender propiamente de *sujetos* racionales –aunque sean del tipo del *espíritu universal*–, sino solamente de su racionalidad. Todavía el darwinismo sería un derivado del racionalismo. Deja que se produzca la perfección con la seguridad de una mecánica que opera ciegamente. El voluntarismo depende necesariamente de un sujeto, aunque éste sea ficticio. De ahí que pida *personas*, aunque sean personas jurídicas. En su forma de decisionismo, no sale adelante sin el *Soberano*, aunque éste sea metafórico. Esta posición en la teoría del Estado tiene necesidad de metáforas, cosa que vincula al decisionismo con su problemática de legitimación mediante la afirmación de la secularización. De hecho, sin embargo, esta clase de dogmática sólo necesita un único elemento de la vieja teología, con el que ella se enfrenta contra toda forma de deísmo y panteísmo: el elemento de un Dios per-

sonal absolutamente soberano. Ya Hegel había puesto en juego la artimaña de deducir, a partir de la necesidad de la voluntad del Estado, la existencia necesaria de una persona que encarne esa voluntad. Concretó en *un* individuo, el monarca, «la autodeterminación abstracta –y, en este sentido, sin fundamento– de la voluntad, en donde radica lo último de la decisión, como un factor, absolutamente decisivo, de la totalidad», *condensando* así aquella voluntad al principio abstracta y adquiriendo, de esta forma histórica, un contenido concreto.[1]

El mismo Hegel ha comparado con la prueba *ontológica* de la existencia de Dios (viendo, sin duda, confirmada la dignidad de su argumento en esta comparación) la conclusión que saca de este concepto de lo que «empieza absolutamente de sí mismo» sobre la existencia del Soberano: alguien «que supera todas las particularidades en la simple mismidad de una persona, cortando todo ese sopesar de razones a favor y razones en contra –entre las cuales uno podría quedarse bamboleando indefinidamente de acá para allá– mediante un "yo quiero"».[2] Pero justamente la referencia al argumento de Anselmo de Canterbury excluye que pueda tratarse aquí, en este razonamiento, de un elemento secularizado. Pues el inventor medieval del argumento ontológico distingue él mismo entre el Dios de su prueba, más allá del cual no puede ser pensado nada mayor, y el Dios de su fe revelada, que sería más grande que cuanto pueda ser pensado. Dicho con otras palabras: la apelación de Hegel al argumento ontológico cita la muestra triunfal (si sale bien) de una prestación de la razón con la que el realista conceptual sólo puede soñar: a partir del concepto se concluiría la existencia de la cosa. Pero, con ello, Hegel no traería, en absoluto, de vuelta –al idealismo– una parte central de la tradición cristiana. La legitimidad de lo que dice no vendría tampoco de un comienzo sin fondo, cuya necesidad estaría en el concepto, sino de aquella *condensación* que llena lo abstracto con un contenido concreto.

La deducción ontológica de la existencia del Soberano es una artimaña que Carl Schmitt no comparte, por la sencilla razón de que el absolutismo de la soberanía excluye incluso los debates sobre su concepto: «Generalmente no se disputa en torno a un concepto en sí, y menos en la historia de la soberanía [...]».[3] De todos modos, a partir de un *concepto límite* no se podría argumentar *ontológicamente*, pues no hay ninguna competencia que diga «quién decide sobre el estado de excepción». Esa diferencia respecto a la argumentación hegeliana, la cual, aunque opere con el

[1] G. W. F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 279 (trad. cast., *Principios de la filosofía del derecho*, Edhasa, trad. de J. L. Vermal, Edhasa, Barcelona, 2005).

[2] G. W. F. Hegel, *ibid.*, § 280: «En la llamada prueba ontológica de la existencia de Dios se daría la misma transformación del concepto de absoluto en el ser absoluto, cosa que ha revelado posteriormente la profundidad de la idea [...]».

[3] C. Schmitt, *Politische Theologie*, I, 2ª ed., 1934, pág. 12.

concepto de la voluntad, está totalmente enraizada en el racionalismo de lo ontológico, evidencia aquella *necesidad* de secularización –si bien imposible de satisfacer– que tiene Carl Schmitt. La *Politische Theologie* es teológica en la medida en que se diferencia de la argumentación hegeliana. Ya que es necesaria *una* persona, tiene que haber una secularización que la cree, a partir de los fondos de aquella tradición entre cuyas existencias se encuentra, sin duda, el concepto de persona. Por lo que uno no puede por menos de sorprenderse de que, entre la multitud de piezas probatorias de la tesis de la secularización, no desempeñe ningún papel especial el concepto de persona, que apenas aparece. Pero tenemos que seguir objetando a Carl Schmitt que el responsable de eso que es, «en un sentido eminente, una decisión», sólo puede ser persona en un sentido metafórico, y una persona así no debe existir, ya que le persona ha de aportar, al mismo tiempo que la capacidad de decidir, la legitimidad de la decisión. La *teología política* sería una teología *metafórica*. La persona cuasidivina del Soberano tendría legitimidad, y la habría de tener, porque, para ella, todavía no hay, o ha dejado ya de haber, legalidad, pues sería ella misma la encargada de constituirla por primera vez o de reconstituirla. La envidiable situación en que se coloca el *teólogo político* con ayuda de ese instrumento de la secularización se basaría en el hecho de que él encuentra dado ya de antemano el contenido de esas figuras a las que él recurre, ahorrándose así el cinismo de una *política teológica* sin tapujos.

Fue el utópico Campanella el primero en presentar al maquiavelismo como la consecuencia de que Aristóteles hubiera puesto en circulación el pensamiento de que la religión es «*tantum politicam inventionem*».[1] El pensamiento histórico ha hecho superflua la suposición de Campanella. La aceptación de la secularización hace que el *teólogo político* se tope ya, de antemano, con aquello que, de otra manera, tendría que inventar, al tratarse de algo imposible de deducir.

[1] T. Campanella, *Universalis Philosophia*, I, 1, prooem. (*Monumenta Politica et Philosophica Rariora*, cur. L. Firpo, ser. I, n. 3, Turín, 1960, pág. 5): «[...] *et hinc ortus est Machiavellismus, pernicies generis humani*». En las *Dubitationes*, IV (I, 1, cap. 1, a. 4, pág. 14) se aduce una opinión que afirma que hasta los animales habrían de tener religión: «*Neque enim posset politica absque religione existere*».

Según recuerda Speer, Hitler dijo en una ocasión: «Nosotros tenemos la desgracia de poseer una falsa religión» (*Erinnerungen*, Francfort, 1969, pág. 110: trad. cast.: *Memorias*, trad. de A. Sabrido, 1ª ed., 3ª reipr., Acantilado, Barcelona, 2002).

IX
La retórica de las secularizaciones

En el estrato expresivo de posibles secularizaciones que puede ser sometido al procedimiento metodológico propuesto tenemos que vérnoslas también, sin duda, con una serie de efectos e hipérboles de índole retórica. El complejo que acabamos de analizar sobre la *teología política* porta la marca de la secularización en una voluntad estilística específica. Podemos leer en Carl Schmitt: «La *omnipotencia* del legislador moderno, de la que se oye hablar en todos los manuales de derecho estatal, ha sido extraída, y no sólo en lo lingüístico, de la teología».[1] Al oír esta afirmación, uno podría exclamar, sorprendido: ¿cómo va a ser esto más que algo lingüístico? Entonces sería más que un procedimiento lingüístico hasta la introducción, por parte de Carl Schmitt, del *deus ex machina*, para caracterizar los últimos conceptos y argumentos de la literatura del derecho estatal en torno a la cualidad de las intervenciones del Estado, que éste ejercería «tan pronto representando el papel de un *deus ex machina* –decidiendo, mediante una legislación positiva, una controversia que el libre ejercicio del conocimiento jurídico no podría llevar a una solución que convenciese a todos–, como el papel del ser bueno y compasivo, que demuestra, a base de indultos y amnistías, su superioridad respecto a sus propias leyes». Por consiguiente, este legislador puede ser también un *deus ex machina*, pero sin ser él mismo el «montador de la gran máquina»,[2] pues esta metáfora ha quedado fijada para referirse al Soberano divino retirado por la Ilustración. Se trataría de un *distanciamiento* retórico, que, para evitar las metáforas históricamente específicas sobre el mecanismo, asume las menos serias del teatro: para el espectador distanciado, el cuadro de conjunto de la concepción contemporánea del Estado se representaría como «una gran pieza teatral de capa y espada [...], en la que el Estado actúa bajo muchos disfraces, pero siendo siempre la misma persona invisible».[3]

[1] C. Schmitt, *Politische Theologie*, I, 2ª ed., 1934, pág. 51.
[2] *Ibid.*, pág. 62.
[3] *Ibid.*, pág. 51.

Este ejemplo muestra que, en el vasto campo de los fenómenos lingüísticos, que podrían documentar determinados procesos de secularización, se necesitaría, para asegurarse metodológicamente de lo que ocurre en cada caso, de un análisis de la función correspondiente. El discurso de la *omnipotencia* del legislador es también, perceptiblemente, en la teoría del Estado, un acto de fuerza, para el cual se propone de forma directa la alusión a la comparación más fuerte. En cuanto voluntad estilística, la secularización busca, conscientemente, la referencia a lo sacro, como se tratase de un reto. Para conseguir un efecto así, necesita de un alto grado de persistencia en la valoración de toda esa esfera religiosa de los orígenes, así como la *teología negra* sólo puede desplegar su blasfemo paroxismo allí donde aún sigue existiendo un mundo sagrado. En la Edad Media, la mística y la juglaresca están imbricadas y se prestan de manera recíproca sus tesoros lingüísticos y sus reglas de juego sobre el amor celeste y terrestre. La mayoría de las veces, sólo se va a buscar en el contenido del lenguaje sacro –piénsese en la fuente más sublime, el *Cantar de los cantares*–, aquello que el lenguaje profano le había dejado; pero se ha añadido un elemento, que hace que la sustracción y la transposición de aquél aparezca como algo atrevido y arriesgado. Justamente ese acto temerario de rozar los límites de lo permitido pertenece a las formas de demostración del amor, como también al gesto de ostentación, en el plano lingüístico, que se repite una y otra vez en los distintos modos de secularización: la pretensión de estar realizando algo que antes nunca, y en ninguna circunstancia, se había intentado, y que ahora es emprendido en este caso concreto, un caso, por ello, absolutamente cualificado. La simetría entre los elementos eróticos de la mística y los elementos místicos de la erótica no debiera ocupar las reflexiones de los analíticos; se trata, si no de conceptos límite, sí de contactos límite. La Edad Media ha considerado aptos casi todos los contenidos de la espiritualización, explorando así un auténtico tesoro de posibilidades de expresión, del cual podía hacerse partícipe, secundariamente, todo aquello que pareciera necesitado, si no ya acaso de esa espiritualización, sí, sin embargo, de su carácter vinculante.

El abanico de fenómenos que tienen que ver con una secularización lingüística abarca desde la función conceptual de remediar un agudo déficit expresivo para un nuevo estado de cosas hasta la función retórica de generar, acentuando la presentación de rasgos originales, determinados efectos, en un espectro comprendido entre la provocación y la familiaridad. Nietzsche ha echado mano de la fórmula de usurpación religiosa más cortante que se pueda pensar, al hacer del divino «Yo soy el que soy» un dicho de enfermo, que sufre precisamente por ser el que es. La autodesignación de Yahvé es puesta en labios de un ser que está en los antípodas de ese orgullo de vivir como alguien idéntico a sí mismo: «Yo soy el que soy: ¿cómo librarme de mí mismo?».[1] Basta seguir el usufructo o el abuso que se hace de la nomenclatura navideña para tener ante los ojos la ambivalencia afectiva de tales «citas». Para Heinrich Heine, Shakespeare, cuyos dramas le gustaría llamar «un evangelio mundano», habría nacido «en el Belén del norte, conocido como Stratfort upon Avon».[1] Como también: «Zweibrücken[2] fue el Belén donde la joven libertad yacía en su cuna, como el Salvador, y lloriqueando por tener que salvar al mundo.»[3] Casi por la misma época escribía Goethe en su diario, en relación con su lectura de Galileo, que Newton había nacido el mismo año en que Galileo moría (cosa que, con la confusión de los calendarios usados para establecer la fecha,[4] no es del todo cierta) y añadía: «Ésta es la Navidad de los tiempos recientes».[5] Un poco antes, al revisar el artículo de Zelter sobre *La creación* de Haydn, Goethe había descrito así el nacimiento del compositor: «Por fin aparece, sin ser anunciado, en la frontera de dos naciones, en la cueva de un taller de carretero, el nuevo niño prodigio, que ha nacido pobre en la tierra y que ha de liberar nuestro arte de los andadores y las formas foráneas [...]».[6] Más de medio milenio antes, en agosto de 1239, el Staufer Federico II –que Nietzsche calificaría, por su gusto, como el primer europeo– había elegido, como hereje excomulgado que era, en una carta a Jesi, su ciudad natal en la marca de Ancona, la siguiente fórmula, terca y arrogante: esta ciudad, «donde nuestra divina madre nos dio a luz, es nuestra Belén».[7]

Las atrevidas propuestas retóricas hacen de la secularización lingüística un recurso estilístico literario que va de la alusión hasta la más frívola equiparación. A este grupo pertenece también la idea de renacimiento, que aparece reiteradamente, envuelta en el ropaje literario de las representaciones sobre el renacimiento sagrado y los símbolos culturales correspondientes. Un punto culminante de tales atrevimientos puede que sea el implicado en una anécdota que se nos ha transmitido sobre Francis Bacon: cuando estaba en el jardín del Conde de Arundel, que había hecho colocar allí un gran número de estatuas antiguas que representaban hombres y mujeres desnudos, sir Francis se quedó, de repente, parado y exclamó sorprendido: «*The resurrection!*».[8]

---

[1] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, § 14, ed. Musarion, vol. XV, pág. 402 (trad. cast.: *La genealogía de la moral*, trad. de Sánchez Pascual, Alianza, Madrid, 1996).

[1] H. Heine. *Shakespeares Mädchen und Frauen* (*Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. IV, pág. 173).

[2] En esta ciudad se fundó en 1832 la primera asociación para la libertad de prensa. *(N. del T.)*

[3] H. Heine, *Ludwig Börne*, III (*Sämtl. Schriften*, vol. IV, pág. 82).

[4] Galileo murió el 8 de enero de 1642 y Newton nació el 25 de diciembre de 1642. Pero las fechas pertenecen a calendarios diferentes. La fecha del nacimiento de Newton está dada según el antiguo sistema juliano; en cambio, la fecha de la muerte de Galileo es la correspondiente al nuevo calendario gregoriano. *(N. del T.)*

[5] J. W. von Goethe, *Tagebücher, 24 de junio de 1831*, ed. Artemis, XIV, pág. 133 (trad. cast.: *Diarios y anales*, trad. de Cansino Asséns, Edicions 62, Barcelona, 1986).

[6] J. W. von Goethe, *Joseph Haydns Schöpfung* (1826), ed. cit., vol. XIV, pág. 133.

[7] *Kaiser Friedrich II. In Briefen und Berichten seiner Zeit*, ed. por K. J. Heinisch, pág. 452 y sig. El texto literal de la carta fue colocado el año 1966 en una placa conmemorativa del Ayuntamiento de Jesi.

[8] F. Bacon, *Works*, ed. de Spedding, Ellis y Heath, vol. VII, pág. 177. La muerte de Bacon, en el castillo de Arundel, es estilizada siguiendo el modelo de Plinio el Viejo (ed. cit., vol. XIV, pág. 550).

La inclusión de la anécdota de Bacon en el ámbito retórico de la secularización ha sido contradicha: «Acaso no sea –en absoluto o, por lo menos, no sólo–, como piensa Blumenberg, un atrevimiento retórico, con una utilización consciente de una frívola equiparación, sino expresión de una verdadera consternación».[1] Una hermosa y bienvenida corrección, si se precisase de alguna. Pero a continuación se sigue puntualizando el contenido de aquella *consternación*, cuya aplicación a Bacon continuaría en pie: «Quién sabe si en este momento no se le ha representado a Bacon, desplegándose ante sus ojos, el ser sosegado y perfecto de la Antigüedad bajo una perspectiva cristiana: bajo la imagen escatológica de la humanidad que resucita, que despierta, para realizar su consumación». Esto sería demasiado hermoso para ser verdad. La recuperación baconiana del paraíso no va vinculada a ninguna resurrección. La identidad del sujeto objetivado de la ciencia, en la que quedan fusionados los individuos y las generaciones, es igualmente la identidad de una humanidad que en el futuro hará realidad el dominio del mundo. No necesita hacer justicia a lo ya anteriormente desvanecido. La idea baconiana del paraíso no es escatológica, pues es pagana. Presupone la estricta simetría de la historia. El futuro restablecería de nuevo el comienzo, en forma de un dominio paradisíaco sobre la naturaleza, únicamente mediante la palabra. Dado que Adán había dado él mismo el nombre a los animales del paraíso, los podía llamar por su *verdadero nombre* –y *call* es, para Bacon, igual a *command*–.[2] Bacon ha desprendido completamente su representación del paraíso –en cuanto ejercicio del poder del hombre mediante la palabra– de la tradición de aquel ideal teorético, considerado la más alta realización humana, y de la *visio beatifica* en el más allá, que había sido derivada del mismo. Su paraíso está más cerca de la corriente subterránea de la magia y, si necesitara de ello, sería una secularización suya. Puede que todo esto deje indiferente la mirada lanzada por mi crítico sobre la escena en el jardín de Arundel; el lenguaje baconiano, que trabaja repetidamente con los instrumentos que le proporciona una secularización artificial, debería darle que pensar. Sobre todo el vuelco experimentado por ese giro de los *novissima tempora*: la época final de la profecía de Daniel se ha convertido, para él, en la *nueva época* (*Neuzeit*), la última época para nosotros (el traductor alemán J. H. Pfingsten vierte la expresión por *neueste Zeiten*, los tiempos novísimos).[3] Naturalmente que «incluso donde esté en juego la ironía puede ser tomado en serio el mundo de imágenes del cristianismo».[4] Esto lo hace también Bacon, sobre todo dirigiéndose a un público para el que resuelve

[1] G. Kaiser, *Forschungsbericht*, ed. cit., vol. XVI.
[2] F. Bacon, *Valerius Terminus*, cap. I (*Works*, vol. III, pág. 221).
[3] F. Bacon, *De dignitate et augmentis scientiarum*, II, 10 (*Works*, vol. I, pág. 514, trad. alemana en Pest, 1783, impr. en Darmstadt, 1966).
[4] G. Kaiser, *op. cit.*, XVII.

de una manera nueva lo cifrado en la profecía; la calificación de tales recursos estilísticos como retóricos –para provocar o bien inspirar familiaridad– no cuestiona, en absoluto, su seriedad en relación con el mundo de imágenes usado. Los mundos iconográficos son intercambiables, y Bacon usa también los viejos *tópoi* sobre el otoño y la vejez del mundo, pero no en el sentido de una caducidad que apunta al invierno y a la muerte, sino en el sentido de una estación del año y de la vida que aporta cosechas y frutos. Lo que a él le importa es hacer que todo el cúmulo de nuevos descubrimientos e inventos parezca –aplicando a su propio tiempo tanto la profecía como también las metáforas orgánicas–, como un síntoma del estado del mundo, algo fiable y lleno de perspectivas.

Con frecuencia han sido mostradas tanto la autocomprensión del artista como la comprensión teorética del acto artístico, desde la creación hasta la inspiración, echando mano de instrumentos lingüísticos tomados prestados de la teología. El descubrimiento de las aptitudes creativas forma parte de la autoarticulación de la conciencia moderna, por mucho que puedan haber estado vinculadas a fórmulas como el *alter deus* o el *deus in terris*, usadas al principio con propósitos religiosos y que habían servido para transcribir hiperbólicamente la semejanza, que según la Biblia, el hombre tiene con Dios. La *inventio* –que en la retórica tradicional sólo era un fenómeno parcial en la transmisión del pensamiento mediante el lenguaje, como un desarrollo y despliegue del mismo, primero casual y, luego, susceptible de ser metódicamente dirigido– se convierte en todo un compendio del proceso artístico y en criterio de la valoración de sus productos, por ejemplo cuando Scaliger y Sidney conceden la primacía de las artes poéticas a la épica y a la dramaturgia, por ser, según ellos, las que más se acercan al modelo de la creación divina. Pero incluso la postura que posteriormente se opone a este ideal estético sigue necesitando aún del registro de un lenguaje secularizado. Así pasa cuando Marcel Proust se subleva, con su *poésie de la mémoire*, contra la impotencia respecto al pasado y la mera *mémoire des faits*, para proclamar como última instancia el derecho del acto estético a un rango insuperable y a una responsabilidad absoluta: el artista haría de su obra no sólo una parte de la más alta realidad, sino un «auténtico Juicio Final».[1] Sería errado decir que la idea del arte, su seriedad y su importancia existencial habrían surgido, alguna vez, de una transformación de los dogmas de la creación o del Juicio Final. Pero estos conceptos sirven para designar determinadas aspiraciones a un pleno sentido y a un valor definitivo que, tras la desapa-

[1] Marcel Proust, *Le Temps Retrouvé* (trad. cast.: *El tiempo recobrado*, trad. de C. Berges, vol. VII de la obra completa *En busca del tiempo perdido*, Alianza, Madrid): «[...] *les excuses ne figurent point dans l'art, les intentions n'y sont pas comptées, à tout moment l'artiste doit écouter son instinct, ce qui fait que l'art est ce qu'il y a de plus réel, la plus austère école de la vie, et le vrai Jugement dernier*».

Sobre la conexión del *art poétique* de Proust véase H. R. Jauss, *Zeit und Erinnerung in Marcel Prousts «A la recherche du temps perdu». Ein Beitrag zur Theorie des Romans*, Heidelberg, 1955, págs. 176-183.

rición de su substancia teológica, habían quedado sin satisfacer y que ahora se convertían en algo susceptible y necesitado de nuevos contenidos.

Uno de los testimonios más ricos del potencial estético del lenguaje secularizado nos lo proporciona la *Vorschule der Ästhetik*, de Jean Paul. Esta obra explicita el lenguaje de la tradición cristiana según todas las posibilidades y reglas del arte, desde el ornato de índole retórica hasta la blasfema frivolidad. Jean Paul descubre la irónica disposición de estos recursos lingüísticos a desenmascarar el hecho finito frente a la idealidad infinita. Tal conciencia del uso de ese lenguaje hace vaya errada cualquier esperanza de encontrar en él una inmediatez reveladora.

La creación y la encarnación son las metáforas predilectas de Jean Paul para referirse al proceso poético; no sólo para dar a éste una valoración metafísica, sino, más todavía, para mostrarlo en toda su insuperable perplejidad frente a su prototipo de orden teológico. El poeta no estaría vinculado ni a una imitación de la naturaleza ni a una norma de su motivación; el poeta, «igual a un dios, pone al mundo en sus comienzos, en el primer día de la creación, sin otro motivo que el de la omnipotencia de la belleza», e incluso puede, «a mitad de la obra –donde nada de lo antiguo se ve contestado o superado–repetir ese inicio libre de la creación».[1] De ahí que el primer capítulo de su novela se llame el «Capítulo de la omnipotencia o la aseidad».[2] La relación del poeta con la ley propia de sus criaturas se asemejaría a la relación de Dios con la libertad del hombre. La epopeya «despliega ante nuestra vista la inmensidad del todo y hace de nosotros dioses que están contemplando un mundo». A diferencia del dramaturgo, el poeta épico dispone «de toda la infinidad de mundos posibles».[3]

Pero la metáfora poética sólo quiere ser tomada al pie de la letra, no convertirse en concepto, de lo contrario conduciría a ese «idealismo aniquilador de la filosofía: [...] nosotros no estamos hechos para haber hecho todo».[4] Las metáforas, serían, ciertamente, «encarnaciones lingüísticas de la naturaleza» y «una transubstanciación del espíritu» y, como tal, expresión del proceso en el que la naturaleza es «comprendida por el hombre como una eterna encarnación»; pero, al mismo tiempo, las metáforas tienen algo de esa aniquilante idea del humor que quiere desenmascarar, en el uso del lenguaje sacro secularizado, su infinita imprecisión: «Cuando el hombre, como hacía la vieja teología, mira, desde un mundo sobrenatural, hacia abajo, hacia el mundo terrenal, éste desaparece en su pequeñez y vanidad; cuando, en cambio, mide y enlaza, como hace el humor, mediante el mundo pequeño el mundo infinito, entonces surge aquella risa donde hay aún dolor y grandeza».[5]

[1] J. Paul, *Vorschule der Ästhetik*, II, 11, § 68.
[2] *Ibid.*, II, 12, § 74.
[3] *Ibid.*, II, 11, §§ 62-64.
[4] *Ibid.*, III, 3.
[5] *Ibid.*, II, § 49, I, 1, § 3, I, 7, § 33.

La creación literaria como encarnación no significa, para Jean Paul, únicamente la elevación de lo natural al plano de lo ideal, sino también la continua representación del carácter insaciable de esa idealidad. Esta ambivalencia debe dejar su impronta en la secularización del lenguaje. «El arte poético está encadenado, como todo lo divino del hombre, a un tiempo y a un espacio, y tiene que convertirse incesantemente en hijo de carpintero y judío [...].»[1] A partir de esta ambivalencia, al creador literario le corresponde, con la mediación de su obra de idealización, el juicio sobre lo bueno y lo malo: «El poeta –también el poeta cómico– no puede tomar de la naturaleza ninguna característica sin transformarla, como el Juicio Final a los vivientes, para el cielo o el infierno».[2] El humor y el genio bromista tendrían también su sitio en esta metáfora del Juicio Final.[3]

La figura del poeta en el papel de juez es ya una modificación respecto a la metafórica sobre el Juicio de la Ilustración, que veía a la razón ocupando el lugar del juez. El factor inductor de las metáforas del Juicio sería el producto final, teórico y estético, resultante del *juicio* –también del *juicio del gusto*–, que sirve de orientación a la reflexión. Lichtenberg ha visto en la primacía de la razón de la Ilustración lo inverso de la Inquisición, y sobre todo de su actividad anticopernicana: «Esa clase de hombres mediante los cuales la razón había sido tantas veces traída ante la Inquisición, se ve, por fin, conducida ella misma, junto con todos sus miserables procesos, ante el tribunal inquisidor de la razón. Es verdad que su condena final no serán ni las cadenas ni las lúgubres mazmorras, pero sí, en cambio, un trabajo para ellos muy pesado: la obligación de hacerse más sabios».[4] Son los sujetos teoréticos y los yerros de las teorías los que ahora son juzgados ante el tribunal de la razón. Para Lichtenberg, el sujeto moral se sustrae al juicio público, y su apasionado rechazo de la fisiognómica se basa en la defensa de esa protección que la corporeidad concede al yo. No se trata de la secularización de algo religioso, sino de la inversión de la idea escatológica fundamental: el mundo sólo seguiría existiendo porque no puede haber en él un Tribunal. «Si Dios diera a conocer los secretos de los hombres el mundo no podría subsistir.»[5] Desde el tribunal de la razón parten dos caminos radicalmente diferentes: uno va hacia la historia y el arte, que serían los nuevos tribunales, el otro hacia una transformación de la reflexión en un tribunal donde se juzga a sí misma. Como recursos estilísticos para la credibilidad de la autopresentación se ha configurado una forma de lenguaje que sería un equivalente literario de aquella incondicionalidad con la que el pensamiento religioso

[1] J. Paul, *op. cit.*, I, 5, § 22.
[2] *Ibid.*, I, 1, § 3.
[3] *Ibid.*, I, 7, § 35; II, 9 § 54..
[4] G. Ch. Lichtenberg, *Nicolaus Copernicus*, Suplemento II (*Schriften und Briefe*, ed. W. Promies, vol. III, pág. 184).
[5] G. Ch. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Gotinga, 1800/1806, vol. II, pág. 131.

hace que Dios reconozca y cale al hombre. El modelo de las *Confessiones* de Agustín no es suficiente para explicar este fenómeno. Agustín creía aún que Dios sabía más del alma humana que ésta de sí misma y que, consiguientemente, su Tribunal no puede ser anticipado en su propia autopresentación. Y si Rousseau copia conscientemente las *Confessiones*, esto no constituiría la legitimación de una descripción desconsiderada de lo autobiográfico apelando a una autoridad religiosa y literaria, sino un refuerzo retórico de la credibilidad de aquel autodesenmascaramiento despiadado: «Yo he destapado mi interior como tú mismo, Espíritu eterno, lo has examinado».

Rousseau no sólo hace referencia al Tribunal divino como la instancia que le dará, un día, la razón; más bien toma bajo su propia dirección, en su autorrevelación literaria, la revelación del hombre ante Dios. El foro de la humanidad, ante el cual él se confiesa, ocuparía no sólo provisionalmente y metafóricamente el puesto del juez, sino que la sentencia que se pide a este tribunal sustituye la apelación al Juicio último, cuya importancia, una vez que ya se haya averiguado la sentencia de la que desde ahora será la última instancia objetiva, es irrelevante. Rousseau subraya expresamente que se le ha hecho indiferente el cuándo vaya a ocurrir el Juicio divino, por mucho que resuene la trompeta. El conocimiento de sí mismo sería la liberación –que se adecua al conocimiento divino– del sujeto de la propia subjetividad, y su verdad se habría convertido, sin más, en la verdad por antonomasia. Desde un punto de vista iconológico, es significativo que el libro haya cambiado de lugar en la escena del Juicio: mientras que en toda la literatura apocalíptica aquél es representado como el libro de culpas de la humanidad llevado hasta el trono divino y abierto ante toda la humanidad allí reunida, aquí es el propio Rousseau quien escribe, para tratar su caso, su libro y lo lleva él mismo en sus propias manos ante el tribunal, mientras pronuncia estas orgullosas palabras –con una gradación sintomática–: «Aquí está lo que yo he creado, lo que yo he pensado, lo que yo he sido». La secularización lingüística se habría convertido en instrumento del sensacionalismo literario de una no disimulada autopresentación y de la justificación que en ella se reclama. No se ha decidido aún sobre la primacía de la cualidad moral o estética del juicio. Medio siglo después, en Feuerbach, el sujeto productivo sigue decidiendo solamente sobre la inmortalidad de la escritura de sus pensamientos, no sobre su propia inmortalidad: «En la escritura el hombre celebra el Juicio final sobre sí mismo, sus pensamientos y sentimientos; separando a las ovejas de los cabritos,[1] entregando a unos al olvido y a la inanidad eternos, a otros a la vida eterna».[2]

[1] Tomado textualmente del evangelio de Mateo 25, 32. *(N. del T.)*

[2] L. Feuerbach, *Der Schriftsteller und der Mensch* (1834), en *Sämtl. Werke*, ed. de W. Bolin y F. Jodl, vol. I, pág. 274.

En la terminología de la estética probablemente no haya un concepto tan revelador de la problemática de la secularización como el de *símbolo*. Y no por su multiplicidad de aspectos y transformaciones estéticos, sino ya por todo el potencial que la expresión «símbolo» trae de su historia. Si bien es verdad que antes de Goethe este concepto no poseía aún una especificidad estética y que en el campo de la teología, especialmente en la doctrina protestante de los sacramentos, ocupaba un lugar estrictamente definido en el lenguaje de la especialidad. Esta angostura semántica se correspondía, bastante exactamente, con lo que había sido la situación de partida de la historia del término y probablemente también con la historia de los hechos. Freud ha señalado que, en el comportamiento mágico, el símbolo surge al ser *nombrado* como copia o reproducción de algo, y, con toda probabilidad, en su origen, a causa de la incapacidad de reproducir de una forma realista el objeto encontrado o por encontrar. La historia profana del término muestra que la incapacidad para una adecuación experimenta una transvaloración positiva, convirtiéndose en algo que co-designa la *imposibilidad* de ser adecuado. Kenneth Burke dice que lo simbólico de una palabra consiste en que «nadie la use en el sentido estricto en que es definida en el diccionario». Como la referencia constante a una identidad puede ser establecida sin que sea posible una reproducción, esa referencia constante es presentada, en la historia profana del término, como la credencial de una persona que se da a conocer por poseer un distintivo inverosímil y surgido de una forma incidental: la mitad de una tablilla rota que concuerda exactamente con la otra mitad y que legitima a su poseedor para llevar a cabo un negocio jurídico o le identifica como portador de un mandato. El objeto del significado del símbolo no tiene por qué ser siempre, naturalmente, tan inespecífico; el *séma* puede traer consigo su propia significación y conservarla, puede ocultar a lo largo de su historia el carácter casual con que fue puesto en circulación. Pero la diferencia con la imagen, con la metáfora y la alegoría reside siempre en lo inespecífico de su puesta en circulación, en un algo que se ha convenido en virtud de un contrato, una alianza o el precedente de una hospitalidad, con vistas a la salvaguarda de una serie de derechos que de ello se siguen.

Era natural que la teología, a la hora de configurar su representación fundamental sobre las dos Alianzas del hombre con Dios que habían tenido lugar en la historia de la salvación, se topase con este instrumento *ya dispuesto* para hacer reconocibles e identificables a los partícipes de esa relación contractual y de sus derechos soteriológicos. La circuncisión, en el Antiguo Testamento, y la *partición del pan*, en el Nuevo Testamento, fueron los símbolos de la Alianza, que aseguraban la benevolencia de la divinidad y la comunidad de los iniciados. La institución del símbolo por parte de aquel que propone la alianza es la forma primigenia del sa-

cramento, pero también de los contenidos de la fe, con cuya confesión se reconocen mutuamente los iniciados en el misterio y con derecho a la salvación. El símbolo sustituye al Dios ausente, que no puede ni debe ser reproducido.

En consecuencia, al tiempo que es retirado el ideal de la imitación aparece en la terminología estética la necesidad de apropiarse del término «símbolo». De la perplejidad técnica de no poder reproducir en imagen, o de la prohibición sagrada de la reproducción, surge la dignidad estética de sobrepasar creativamente la ingenuidad de la simple *mímesis*. Que el término «símbolo» haya podido ser empleado contra el ideal de la imitación tenía poco que ver con el incremento de significado adquirido en la historia teológica; en el caso de Lessing, Winckelmann o Herder, se puede suponer que ellos habrán, al menos, escuchado el significado genuino de la expresión. Sea eso comprobable o no, en todo caso el término «símbolo» conservaba aún tanto de su función formal original como para ser susceptible de la nueva polisemia y, con ello, de su nueva disposición estética. Una idealidad que ya no siga aferrada a la correspondencia de modelos y copias en sentido platónico, sino que se enfoque hacia lo no representado en la realidad tendrá que vincularse a la exclusividad del símbolo. A la nueva determinación del objeto estético, que quería y tenía que apartarse de las definiciones y clasificaciones tradicionales, se le ofrecía, con el «símbolo», una expresión que si bien había adquirido su dignidad en la fase sagrada de su historia, no había conseguido, para las nuevas necesidades, ningún considerable incremento semántico –a no ser que nos refiramos a ese ancho vano de indeterminación, para espanto, hasta el día de hoy, de sus esforzados intérpretes.

Las reflexiones críticas en torno a las preocupaciones metodológicas y a las diferenciaciones que nos salen al paso en la categoría de la secularización nos han alejado también un buen trecho de la investigación sobre los *tópoi*, cuya problemática estaría estrechamente conectada con la del teorema de la secularización. Tanto aquí como allí se presupone la existencia de constantes históricas, poniendo, por tanto, como base una ontología substancialista de la historia. La simultaneidad de la aparición de la investigación de los *tópoi* y de la tesis de la secularización difícilmente se podrá decir que es casual. Ahora bien, aquí no se trata de defender, en vez de esta ontología, otra ontología de la historia; más bien, se ha de oponer a la preferencia incuestionada de una determinada filosofía de la historia, implicativa, la posibilidad de otros planteamientos de la problemática no cubiertos por ella. Así, una filosofía de la historia, en la medida en que ésta sea todavía posible, habrá de tener siempre una serie de consideraciones de orden epistemológico, en tanto mantenga disponible el repertorio de cuestiones tratadas por el historiador. De este modo, si bien se ha de aceptar, para la investigación de los *tópoi*, que la constatación de la existencia de constantes es un procedimiento totalmente racional, también habrá que sostener que esto viene siempre vinculado con una renuncia

al conocimiento, cuyo carácter inevitable no puede ser asumido sin más. Para la forma de funcionar de nuestra capacidad cognoscitiva, aquello que no puede seguir siendo solucionado o sobre lo que ya no se puede preguntar constituye un hecho contingente. La fascinación que dimana, en el ámbito de las ciencias de la naturaleza, de la posibilidad de encontrar y ubicar determinadas constantes no se funda en el hecho de que ellas nos puedan hacer comprensibles los procesos naturales, sino en el aumento de la confianza con la que nos permiten analizar los sucesos. Esta satisfacción llegaría a su clímax mediante la interpretación –que aparece por primera vez en el antiguo atomismo– de que las constantes, al parar el proceso teorético, tendrían que identificarse también con aquellos principios buscados cuyo conocimiento completo explicaría todo el acontecer. Precisamente allí donde la ciencia cree haber topado con los *átomos*, en el sentido más lato de la expresión, o prescribe volver a ellos, se evidencia que la satisfacción esperada sigue estando ausente.

En el ámbito de las ciencias naturales hay, para la pérdida que significa no poder seguir preguntando por el objeto que ha aparecido con las constantes, al menos el equivalente descrito; en el campo de las ciencias del espíritu, la exhibición de constantes ha de ser entendida como una renuncia teorética sin la ganancia correspondiente. Puede muy bien ocurrir que se alcancen hechos que no pueden ya ser rebasados; no se trata aquí de esta constricción, sino de la esperanza que se manifiesta de que con la parada del proceso teorético se sosieguen también las necesidades teoréticas. Ahí radica la debilidad de toda presunción substancialista en la teoría de la historia. La investigación de los *tópoi* pertenece a la tradicional suposición de la existencia de pre-acuñaciones eidéticas, que empieza con las antiguas teorías sobre los elementos, los átomos, las ideas y las formas y abarca desde los conceptos innatos al simbolismo de los sueños, la teoría de los arquetipos y de las estructuras. La historia nos amenaza con reducirnos a la simplicidad de lo siempre-igual cada vez que intentamos oponernos a la excesiva variedad de un historicismo de hechos no comparables entre sí, como si únicamente se tratara de no dejar nunca que el entendimiento se satisfaga a sí mismo.

El resultado de las reflexiones sobre la secularización como recurso estilístico puede ser recapitulado en el aforismo de Schleiermacher: «El cristianismo ha creado lenguaje. Ha sido, desde el principio, un espíritu de la lengua potenciado y aún [...]».[1] Los fenómenos de la secularización se basarían, en gran parte, en ese genio de la lengua, en la familiaridad que ha creado, en lo mucho transferible que ha dejado, en los restos de necesidades que siguen adheridos a sus materiales. Lichtenberg ha fantaseado sobre ello, con un lenguaje secularizado aposta, en una de sus colaboraciones en *Das Göttingische Taschenbuch*, hablando de los *maitines* pa-

[1] F. Schleiermacher, *Hermeneutik*, ed. de H. Kimmerle, pág. 38 (*Aphorismen* 1805/1809).

ganos de un cultivador de las ciencias naturales o de los *laudes* de ese «gran sentimiento de seguridad, que él tendría que agradecer únicamente al grado de conocimiento de la naturaleza conseguido [...]. ¿Y si el sol no vuelve a salir?, se preguntaba Amintor con frecuencia, al despertarse en una noche oscura, y se alegraba cuando veía, por fin, que rompía el alba [...]. Y hasta ese reconocimiento interno del orden era como si ese mismo orden continuase, sólo que en su propia persona, que lo estaba contemplando, de ahí que fuese siempre para él el más alto gozo de su espíritu».[1] El sosiego del ánimo que transmite la regularidad de la naturaleza lo entiende él, en cuanto kantiano, como una obra de su propia razón, pero llama al acto de hacerlo conscientemente presente su «reconciliación con Dios». Tanto el lenguaje como el ritual estarían aquí secularizados, ocupando la concepción y la argumentación de la ciencia los puestos designados aún con nombres tradicionales: «Además, salían a relucir en sus conversaciones expresiones de las que se sirve la Biblia; y él comentaba: probablemente no sea posible contar la misma historia del espíritu humano sin caer, en ocasiones, en las mismas expresiones; y creía que la Biblia sería entendida mejor de lo que se la entiende si uno se estudiara más a sí mismo, y que el camino más corto para volver a encontrarse con sus excelsas enseñanzas sería intentar conseguir el fin que aquélla persigue por un camino distinto, independientemente de ella, teniendo en cuenta el tiempo y las circunstancias [...]».

El conjunto de fenómenos que pueden dar pie a la toma en consideración de la secularización en cuanto categoría histórica y una de cuyas posibles consecuencias desagradables estaría recogida en la fórmula de la *culpa objetiva de la cultura*, puede ser interpretado *invirtiendo* la relación onerosa del endeudamiento. Esto no es más que una consideración hipotética, a favor de la cual se puede adoptarse ninguna decisión basándose en el material correspondiente de las secularizaciones. Para ello tendrán que escucharse los argumentos desarrollados en la Segunda Parte de esta obra. La propuesta hipotética hace referencia a ese volumen de esperanzas y exigencias insistentes no satisfechas y decepcionadas que una religión con un sello históricamente tan universal como el cristianismo genera y deja en herencia. Georg Simmel ha presentado, en su *Philosophie des Geldes*, la teoría de la independización de las necesidades vitales, que sobreviven incluso a su satisfacción, es decir, necesidades que, para una forma de consideración más amplia, no pueden, en absoluto, ser satisfechas. Así el ser humano –hasta entonces un valor relativo y, en cuanto tal, cuantitativamente traducible a valores de cambio y de dinero– se habría convertido, mediante el cristianismo, en el valor *absoluto*, con una cantidad de exigencias que, si bien es verdad impulsan continuamente el proceso de la realidad, jamás pueden encontrar en ella su cumplimiento.[1] La idea de que alguna vez todo pueda ser como si el cristianismo nunca hubiera existido no tiene nada que ver con el contexto de la crítica hecha aquí al teorema de la secularización; pero precisamente porque la intervención del cristianismo ha calado tan profundamente en la historia europea y, a través de ella, en la historia universal, la representación de la secularización puede significar también una minimización de la cuestión, en el sentido de que, en el fondo, pese a tantos cambios aparentes, la cosa tendrá que seguir siendo aquello en que se había convertido mediante dicha intervención. Y, entonces, incluso el ateísmo poscristiano se convertiría en una forma de expresión interna, propia de la teología negativa, del mismo cristianismo, y el materialismo devendría una continuación de la Encarnación con otros medios.

Una religión que, más allá de la esperanza de salvación y la confianza en la justificación, pretenda convertirse históricamente en el sistema exclusivo de la explicación del mundo, que, a partir de la idea fundamental de la creación y del pensamiento de que el hombre es imagen de Dios, pueda concluir la adecuación de su facultad cognoscitiva con la naturaleza, para, finalmente –en las secuelas medievales de su preocupación por el poder infinito y la libertad absoluta de su Dios–, destruir ella misma aquellas condiciones de la relación del hombre con el mundo que ella había anteriormente puesto, una religión así, con este alejamiento contradictorio de sus propios presupuestos, seguirá, inexorablemente, *adeudando* al hombre lo que a él le pertenece. No describo, con este adelanto de la tesis fundamental de la segunda parte del libro, la historia total del cristianismo, sino su crisis de finales de la Edad Media, es decir, los presupuestos para la formación de la racionalidad de los tiempos modernos.

Un concepto de historia surgido de la valoración de la tradición nos ha impulsado a ver una serie de obligaciones sobre todo en la relación que tiene todo presente con su pasado y con el origen de los valores que le han sido transmitidos. Además, se ha debilitado la visión sobre qué es lo que la historia adeuda a todo presente. Tales formulaciones no deben servir, es cierto, para moralizar la historia, sino que únicamente pueden mostrar lo problemático que es interpretar las conexiones históricas con conceptos jurídicos (como el de deuda). Plantear la cuestión de la legitimidad de una época no es un problema inmanente a la historia. Si bien puede también, perfectamente, conservar *su derecho* aquel al que anteriormente no le haya sido cuestionado, el problema de la legitimación sólo queda articulado en el contexto de un derecho que ha sido discutido y que habrá que conquistar luchando.

[1] G. Ch. Lichtenberg, *Amintors Morgen-Andacht* (*Schriften und Briefe*, ed. de W. Promies, vol. III, págs. 76-79).

[1] G. Simmel, *Philosophie des Geldes*, Múnich, 1900, págs. 393-397 (trad. cast.: *Filosofía del dinero*, trad. de García Cotarelo, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1976).

Es verdad que el problema de la legitimación está ya en conexión con el concepto mismo de época. La Edad Moderna fue la única y la primera en entenderse a sí misma como una época y, con ello, ha contribuido a crear las otras épocas. El problema de la legitimación estaría latente en la pretensión de la Edad Moderna de llevar a cabo una ruptura radical con la tradición, así como en la desproporción de esta pretensión respecto a la realidad de la historia, que nunca puede comenzar de nuevo desde cero. Como todos los problemas políticos e históricos de legitimación, el de la Edad Moderna surge por la discontinuidad, siendo indiferente si esta discontinuidad es ficticia o real. Ella misma la ha reclamado en relación con la Edad Media. La continua autoconfirmación de su autonomía y autenticidad mediante la ciencia y la técnica se vería, por ello, cuestionada por la tesis de que «el mundo moderno debe, en gran parte, su tremendo éxito a su trasfondo cristiano».[1] La magnitud de su éxito condicionaría el grado de injusticia que hay en haber olvidado, en negar y no querer admitir sus verdaderos presupuestos.

Las expresiones «olvido del ser» y «represión», de una proveniencia completamente distinta en el pensamiento de nuestro siglo, nos hacen presente el fenómeno fundamental, a saber, que lo olvidado y pasado pueden tener su propio modo de infausta presencia. A este contexto pertenece también la idea de secularización, explicándose en él su función. Si la Edad Moderna fuera, por su existencia histórica, una secularización, entonces tendría que entenderse a sí misma como el prototipo de algo «que, objetivamente, no debiera ser».[2] Esta formulación nos hace reconocer con claridad que no se habla aquí de un reproche de orden moral; pero tampoco de un diagnóstico histórico a lo que se podría dejar correr, como cuando se constatan las relaciones causantes de las guerras de la Antigüedad. Aquella *culpa objetiva de la cultura* pertenecería, más bien, al tipo de hechos que han sido agrupados bajo el título de un *pasado no solucionado*. Ya tengo dicho que la categoría de la secularización contendría un elemento ideológico, al menos latente. Tal formulación me ha valido la mácula de «crítico ideológico», algo que choca frontalmente con mi gusto. Pues precisamente la forma de *crítica de la cultura* deducible del concepto de secularización –la cual, en busca de responsabilidades lo más alejadas que sea posible, reparte sentencias de culpabilidad por un malestar sentido en el presente– debería ser declarada ella misma culpable de frivolidad en el tratamiento que da al peso de las pruebas aducidas a favor de sus presupuestos.

Representaciones de injusticia como las que aparecen en fenómenos de secularización no sólo contienen un potencial alegatorio, no sólo contienen la implicación de un título de obligación, sino incluso las instrucciones de un medicamento para el tratamiento de un malestar agudo mediante una extensa reelaboración del

[1] C. F. V. Weiszäcker, *op. cit.*, I, Stuttgart, 1964, pág. 196.
[2] C. H. Ratschow, art. «*Säkularismus*» en RGG, vol. V, pág. 1288.

pasado. El discurso sobre un *pasado no superado* se ha concentrado, en los últimos decenios, en las omisiones de quienes se han convertido en una generación de padres, y, ciertamente, cada vez menos en las acciones de quienes habían puesto en funcionamiento el mecanismo de la corrupción, sino como decimos, en las de aquellos que descuidaron la destrucción a tiempo de tal maquinaria o incluso no impidieron que fuera proyectada. No se debe pasar por alto el modo como esas estructuras de inculpación se hacen plausibles: integrándolas en un esquema que nos es familiar, que gana continuamente en evidencia a causa de su variabilidad.

Baste recordar cómo Sigmund Freud fue construyendo, desde su primera aplicación del psicoanálisis a lo etnológico, relaciones objetivas de culpa de gran alcance histórico, empezando con el asesinato del padre por la horda primitiva en *Totem und Tabu*, de 1912, y acabando con la construcción del asesinato del fundador religioso en *Der Mann Moses und die monotheistische Religion*, de 1939, cuyo presupuesto –sacado mucho antes de la historia individual– es «que todo fragmento que vuelva a salir del olvido se abre paso con una fuerza especial, ejerce un influjo incomparablemente fuerte sobre las masas humanas y se alza con una pretensión de verdad irresistible, frente a la cual permanece impotente cualquier protesta de la lógica».[1] Para explicar la idea cristiana del *pecado original* Freud se ha remontado a la genealogía de los asesinatos primitivos, como si aquél fuera expresión de una creciente conciencia de culpa históricamente no superada y «como precursor del retorno del contenido reprimido». Por la época en que se impone el cristianismo, la disposición a aceptar la doctrina del pecado original habría adquirido una dimensión universal: «La conciencia de culpa de aquella época hacía ya mucho que no se limitaba al pueblo judío, sino que se había adueñado, como un sordo malestar, como un presentimiento de desgracias cuyo motivo nadie sabía indicar, de todos los pueblos mediterráneos. La historiografía de nuestros días habla de un envejecimiento de la cultura antigua; yo sospecho que aquélla no ha captado más que una serie de causas ocasionales y circunstancias que coadyuvaron a ese disgusto de pueblos enteros».[2]

Por la misma época en que Freud estaba escribiendo sus ensayos sobre Moisés, Edmund Husserl trabajaba en la que iba a ser igualmente su última obra, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, cuya diagnosis y terapia respecto a la *crisis del hombre europeo* se basarían en la misma premisa: el pasado habría quedado adeudando una serie de pasos decisivos a la honradez racional y el presente sólo podría sanar reelaborando aquellos defectos

[1] S. Freud, *Der Mann Moses und die monotheistische Religion. Drei Abhandlungen*, Amsterdam, 1939, III D., Suhrkamp, Francfort, 1964, pág. 111 (trad. cast.: *Moisés y la religión monoteísta*, Biblioteca Nueva, Madrid, ed. cit., vol. III).
[2] *Ibid.*, III H (ed. cit., pág. 174).

malignos. Ha de hacerse, finalmente, mención –para documentar la repetición del esquema de aquel tipo de teoría– de la tesis de Max Weber sobre el origen histórico del capitalismo a partir del puritanismo, cuya resonancia entre los historiadores fue, mayoritariamente, de rechazo y, entre los teólogos, positiva, y esto desde la óptica de una afirmación de culpabilidad en la complicidad escatológica del cristianismo, que no tuvo recato alguno en acercarse a una negación mágica del mundo.[1] Respecto a la disposición a recibir teorías sobre el capitalismo no se debe pasar por alto que no sólo parece darse siempre la necesidad de encontrar una fórmula causal, lo más general posible, del malestar por el estado del mundo, sino además la necesidad que experimenta el teórico *burgués* de participar en la culpa histórica, no de haber sido su víctima. La capacidad de reaccionar ante las afirmaciones de culpa objetiva podría remontarse a una deuda de la propia existencia con sus posibilidades, como Heidegger averiguara en su *Ser y tiempo*, o bien al «contexto de ceguera social» de la *Dialéctica negativa* de Adorno; en cualquier caso es el alto grado de indeterminación de ese complejo de factores descritos lo que predispone a todo tipo de especificaciones. Al malestar le ha sido suministrado más tarde su autoexplicación. No es que un teorema como el de la secularización se haya producido y estabilizado con ello, pero sí explicado en sus resultados. El ofrecimiento de un lejano endeudamiento, que también aparece aquí, confiere a la necesidad de crítica de la categoría de la secularización, si no todo su interés, sí un interés suplementario.

El cristianismo habría surgido de una autorrenuncia, «al dotarse de una teología sólo cuando quiso hacerse a sí mismo posible en un mundo que él, propiamente, abomina».[2] La propia teología –es el propio Overbeck quien lo expresa, significativamente, así– «no es otra cosa que una parte de esa secularización del cristianismo, un lujo que él se permitía, pero que, como todo lujo, no sale gratis». La consecuencia de tal estado de cosas es que la teología intenta entender como una *sustracción* que le han hecho –con la que queda estatuida una «culpa objetiva de la cultura»– aquella autorrenuncia cuyo resultado ella misma es. Cuando Overbeck describe, en su *Streit- und Friedenschrift*, el grado sumo de pérdida de aquella originaria negación del mundo, es decir, la perfecta mundanización del cristianismo, éste se le aparece «como la religión con la que se puede hacer lo que se quiera».[3] Para el teólogo Overbeck, cuyo tema ha sido el final de la teología, eran sus colegas de especialidad los que habrían empujado al cristianismo a la absurda situación de un sustrato impotente; pero es evidente que ellos no iban a dar por bue-

[1] E. Fischoff, «*The Protestantic Ethic and the Spirit of Capitalism. The History of a Controversy*», en *Social Research*, XI (1944), págs. 53-77.

[2] F. Overbeck, *Über die Christlichkeit unserer heutigen Theologie. Streit- und Friedenschrift*, Leipzig, 1873, pág. 10.

[3] *Ibid.*, pág. 47.

na esa responsabilidad que hacía caer sobre su cabeza ser el más radical de sus miembros. En este sentido, el teorema de la mundanización o secularización es –en tanto pueda ser entendido partiendo únicamente de premisas teológicas–, por el puesto que ocupa en la historia, algo así como un último *theologoúmenon*,[1] que impone a los herederos de la teología la conciencia de culpa por el *fallecimiento* del causante de su herencia. La gramática intransitiva del discurso sobre la *transformación* permite encontrar, en todo momento, un sujeto determinado de tal transformación, que al menos aminore toda esa lógica de la autorrenuncia.[2] La tesis de la secularización no sólo explicaría la Edad Moderna, sino que la tacha de camino errado, para el cual ella misma le puede esbozar la corrección. Esto significaría la exacta inversión de lo que el joven Hegel había denominado la tarea de la crítica, en su época, de la religión, cuando resalta la siguiente reclamación: «Prescindiendo de algunos intentos anteriores, le ha sido reservado, sobre todo, a nuestros días el vindicar como propiedad de los hombres, al menos en teoría, los tesoros que han sido arrojados al cielo, pero ¿qué época tendrá fuerza suficiente para hacer valer este derecho y convertirse, de hecho, en poseedor del mismo?».[3]

Sin embargo, también esta representación de que el hombre sólo necesita ir a buscar en la transcendencia aquello que él ha arrojado fuera presupone la existencia de una serie de contenidos substanciales, que pueden aparecer ya en este lado ya en el otro lado de ese gran hiato y cuya originaria pertenencia tendría que decidir de nuevo la crítica. Pero esta alternativa de la propiedad originaria no ofrece ninguna orientación a la comprensión de la historia. «Sólo tiene historia», escribe Ludwig Feuerbach en 1830, «aquello que es, en sí mismo, el principio de sus transformaciones y que subyace en todos sus cambios como la unidad esencial omnipresente, cuyas transformaciones, por tanto, son transformaciones internas, inmanentes, determinadas por él mismo y que se identifican con él. La piedra que va de la mano de un mendigo a la mano de un rey, de América a Europa y de aquí a Asia, no tiene aún, por ello, una historia [...].»[4]

No sólo las representaciones sobre una culpabilidad unilateral se hacen, sin substancialismos, cuestionables. También la justicia en la historia, o lo que se tiene por tal, es más difícil, o menos fácil, de captar en imágenes atrevidas. Dos anotaciones de diarios, cercanas en el tiempo, nos pueden sugerir, al menos, lo que vamos diciendo. El 18 de julio de 1840 Sören Kierkegaard escribía en su diario: «Llegó en el mundo el momento en que el género humano dijo a Dios, como, en

[1] Una opinion teológica. *(N. del T.)*

[2] C. F. Weizsäcker, *op. cit.*, I, Stuttgart, 1964, pág. 95: «Me gustaría describir esta transformación del radicalismo cristiano en el radicalismo de la realidad como una secularización, en el sentido pregnante del término».

[3] G. W. F. Hegel, *Theologische Jugendschriften*, ed. H. Nohl, pág. 225.

[4] L. Feuerbach, *Werke*, ed. de Bolin y Jodl, vol. I, pág. 48.

el Evangelio, el hijo a su padre: ¡Vamos, reparte con nosotros, déjanos recibir la herencia que nos corresponde!».[1] Y el 18 de noviembre de 1846 anota Varnhagen von Ense: «Los cristianos han perdido y olvidado, con la salida al mundo de su doctrina, la mayor parte de lo bueno que tenían, y es probable que lo hayan arrojado ellos mismos afuera como algo demasiado pesado, y ahora siguen corriendo con únicamente su nombre, que, ciertamente, es fácil de llevar. Gente honrada y bien intencionada ha recogido los paquetes y fardos perdidos y los lleva, jadeando, tras de ellos, pero éstos no quieren oír los gritos y opinan que aquéllos les han quitado todo lo suyo. Rousseau, Pestalozzi, Fichte, Saint-Simon, cada nueva teoría –el socialismo, el comunismo–, todos no han hecho otra cosa que esforzarse por traerle de nuevo al cristianismo lo que éste ha abandonado».[2]

[1] S. Kierkegaard, *Die Tagebücher*, 1834-1855, trad. por Th. Haecker, 4ª ed., Múnich, 1953, pág. 133 (trad. cast.: *Diario íntimo*, trad. de A. Bosco, Planeta, Barcelona, 1993).

[2] K. A. Varnhagen, *Tagebücher*, ed. L. Assing, vol. III, pág. 466.

SEGUNDA PARTE

ABSOLUTISMO TEOLÓGICO Y AUTOAFIRMACIÓN HUMANA

En el arsenal desde el que se combate la legitimidad de la Edad Moderna, la representación de la secularización no es más que *un* instrumento. Su eficacia se basaría justamente en que la refutación que él mismo potencialmente contiene no necesita traducirse en una reclamación expresa. Permite todas las formas de modulación de sus pretensiones. Hay manifestaciones menos disimuladas, anatemas más duros. Bajo la categoría de la secularización se admite, y se tiene consecuentemente que admitir, que la Edad Moderna es una época con un sello original; sólo se niega que ella sea esto por sí misma y gracias a la autenticidad racional que reclama. La plausibilidad que en gran parte le ha sido corroborada a la categoría de la secularización (trascendiendo incluso el pensamiento interesado en sus implicaciones), se basa probablemente en que parece hacer justicia al alto grado de individualización de todos los contenidos de nuestra conciencia histórica y en que, al hacer un uso moderado de sus consecuencias, no pide algo así como una *vuelta al origen*, sino más bien un reconocimiento de la condicionalidad.

Más masivo y directo es el planteamiento de esas categorías que quieren ver a la época como un fallo de lo propiamente histórico, como una regresión. Naturalmente, también aquí el instrumental de encubrimientos que se ha creado la propia pretensión elemental de lo nuevo mediante la invocación a la autoridad y a la validez de lo que ya ha sido en otros tiempos ha deparado un montón de pruebas a favor de una reacción meramente pagana. Pero apenas habrá alguien que todavía se halle inclinado a compartir la incomprensión que el Renacimiento tiene de sí mismo como un retorno de lo antiguo y, con ello, una vuelta a una norma que se considera inalienable. Para la constitución de la Edad Moderna lo ejemplar no es el Renacimiento, sino precisamente la oposición que, a partir del siglo XVII, encuentra su tesis fundamental de la insuperabilidad de la literatura antigua, y, por cierto, aún antes de que se hubiera aprendido a ver qué poco entendían de la Antigüedad aquellos que prometían reavivarla. Ya no necesita de mayores explica-

ciones la afirmación de que la Edad Moderna no es ni la renovación de la Antigüedad ni su continuación con otros medios.

Más certero que el reproche de paganismo es el de ser una recidiva del gnosticismo. El trauma gnóstico de los primero siglos del cristianismo es más profundo que el de las sangrientas persecuciones, cuyas muertes quedaron absorbidas en el gloria del testimonio de la nueva fe. Quien diga que «probablemente sea mejor llamar a la Edad Moderna una época gnóstica»[1] nos recuerda al enemigo primitivo, que no venía de fuera, sino que anidaba ya en la misma raíz de los orígenes cristianos, y cuya peligrosidad consistía en la clarividencia con que había puesto de su lado las mayores consecuencias que se derivaban de la sistematización de las premisas bíblicas. Independientemente de la cuestión de si la caracterización de la Edad Moderna como un nuevo gnosticismo representa a todos los intentos de combatirla como una herejía cristiana respecto a la substancia misma del cristianismo, la fórmula que la relaciona con el gnosticismo merece –como el más significativo de estos intentos y el mas relevante en sus implicaciones– algunas reflexiones. A mí me importa realmente poco interpretar la citada frase conforme a lo que su autor haya querido, de hecho, decir; incluso si hubiera sido dicha siguiendo el estilo de nuestros estereotipos de la crítica de la cultura –cosa que no doy por supuesto–, tendría que incitarnos a reflexionar sobre cuál puede ser su contenido. El problema que nos ocupa queda, con ello, mejor perfilado.

La tesis que aquí va a ser defendida asume la conexión que hemos afirmado entre la Edad Moderna y el gnosticismo, pero dando un vuelco a la cosa: la Edad Moderna sería una superación del gnosticismo. Esto presupone que la superación del gnosticismo, al principio de la Edad Media, no se había logrado con eficacia. Incluye asimismo el hecho de que la Edad Media, en cuanto estructura de sentido que abarca muchos siglos, iniciara su salida enfrentándose con el gnosticismo de finales de la Antigüedad y de la primera época del cristianismo y de que la unidad de su voluntad de sistema pueda entenderse a partir de la superación de la posición gnóstica contraria a ella.

[1] E. Voegelin, en *Philosophische Rundschau*, I (1953/1954), pág. 43.

I
El fracasado alejamiento del gnosticismo como reserva para su retorno

Un problema que la Antigüedad dejó sin resolver fue la cuestión sobre el origen del mal en el mundo. La idea del cosmos que dominaba en la filosofía clásica griega y que fundamentó la primacía de la tradición platónico-aristotélica y estoica había decidido al respecto que la pregunta sobre el mal tuviera en la filosofía un rango secundario, ocupando una posición lateral en el sistema. La metafísica antigua no es todavía ni siquiera una cosmodicea, no constituye una justificación del mundo, ya que éste ni necesita de justificación alguna ni es susceptible de recibirla. *Kósmos* es todo lo que puede ser, y el mito platónico del Demiurgo asegura que en el mundo se han agotado, al copiar las ideas, todas las *posibilidades* de lo que podía ser y de cómo podía ser. Podemos encontrar una costura importante del sistema allí donde, en el proceso de la génesis del mundo, se entrechocan la razón planificadora y la ciega necesidad, el modelo y el material.[1] Esta costura queda disimulada con una metáfora sumamente característica: la razón sujeta a la necesidad bajo su dominio «mediante la persuasión». La fe que tenían los griegos en la fuerza del discurso y de la persuasión se proyecta aquí en lo cósmico; el acontecimiento que decide sobre la cualidad de esa naturaleza en ciernes, sobre el peligroso dualismo en la concepción de la idea y de la materia sería visto aquí según el modelo de lo político.[2] El Demiurgo platónico no es todopoderoso, se encuentra con la materia de la que se va a servir para su obra como algo ya dado de antemano, como un caótico sustrato de origen desconocido; y tiene que confiar en la fuerza de la razón, en la cual ha delegado la confección de su obra. En todo ello no se

[1] Platón. *Timeo*, 47e-48a (trad. cast.: *Diálogos*, VI, trad. de Mª Durán y F. Lisi, Gredos, Madrid, 1992).

[2] Igualmente característica resulta la expresa oposición de Epicuro a este elemento del mito platónico (Diógenes Laercio, X, 133 y sig.): la necesidad no es persuasible. Esto quedaría expresado en una «teología» que, si bien concede a los dioses la facultad de hablar, no deja que sus eternos coloquios tengan consecuencia alguna para el mundo.

deja sentir la amenaza que se cierne sobre este momento. Quedaría un resto de incongruente indeterminación, y sobre ésta descansa todo el peso de la explicación de que en el mundo se da *también* el mal.

No obstante, en la tradición platónica es justamente en este pasaje donde apunta, en el sistema, un cambio de acento. La ambigüedad platónica fundamental de que el mundo fenoménico sea, ciertamente, una reproducción de las ideas, pero sin poder alcanzar jamás a su modelo es decidida en el neoplatonismo haciendo hincapié en el segundo aspecto. El mundo aparece como un gran fallo de su modelo ideal. El factor metafísico de todo ello había sido diseñado ya desde Platón: la *hýle*, la materia. La diferencia entre idea y sustrato, entre forma y material se agranda en los sistemas neoplatónicos; a la *teologización* de la idea corresponde una *demonización* de la materia. Lo que una vez pudo presentarse como una persuasión que la razón ejerce sobre la necesidad –persuasión conducente a la genesis del mundo– es ahora un aprisionamiento del alma del mundo en el seno, o, mejor, en la mazmorra, de la materia. En Plotino, el mundo surge mediante la caída de esta alma del mundo, la cual, cegada por la materia, se pierde en ella. El mundo no empezaría solamente, por tanto, gracias al poder de ese principio contra-divino que es la materia. Esto diferencia al sistema de Plotino del dualismo absoluto del gnosticismo. La caída cósmica del alma del mundo es un acto de desorden que sigue presuponiendo aún el *kósmos*, donde todo lo que es ocupa su lugar correspondiente. Este orden puede ser restablecido al hacer retroceder el alma del mundo el proceso en donde ella se había enredado. Todo esto está aún en el radio de acción de lo diseñado por Platón, si bien estira más, por decirlo así, las *distancias* metafísicas. El mal en el mundo sigue proveniendo del no cumplimiento del orden obligatorio.

El gnosticismo pertenece a un tipo de metafísica más radical. Cuando utiliza el sistema neoplatónico, no se limita a ser una consecuencia del mismo, sino que cambia todo el reparto de papeles del sistema. El Demiurgo se convierte en principio del mal, en el contrincante del Dios transcendente de la salvación, el cual no tiene nada que ver con la creación del mundo. El mundo es el laberinto del extraviado *pneûma*, es, en cuanto *kósmos*, el orden del infortunio, el sistema de una caída. El gnosticismo no precisa de ninguna teodicea, pues el buen Dios no se ha mezclado con el mundo. Incluso el Salvador enviado por Él para redimir al *pneûma* perdido mediante el conocimiento sólo aparentemente puede adoptar un cuerpo humano, que engañe a los guardianes del Demiurgo. El hundimiento del mundo se convierte en el punto crítico de la salvación definitiva, en la superación de la ilegítima creación del Demiurgo.

El bosquejo que hago aquí únicamente para mostrar qué significa, propiamente, «gnóstico» no necesita entrar en la plenitud de variantes especulativas que presenta el gnosticismo. Lo que me importa es señalar el desafío que este sistema tuvo que

representar tanto para la tradición de la Antigüedad como para la dogmática cristiana formulada a partir de esa tradición. Impugna a la Antigüedad su concepto mismo de *kósmos*, como compendio de una realidad que se autovincula, y al cristianismo la conexión entre creación y salvación, como obra de un único Dios. La afirmación de que de la separación entre el Dios-creador y el Dios-salvador podía extraerse una consecuencia a favor del cristianismo es acometida por Marción, el más grande y fascinante de los pensadores gnósticos –excomulgado en Roma el año 144– con el apasionamiento de un nuevo sistema teológico autoconsistente.

Si no me equivoco, el pensamiento fundamental de Marción, que se esconde tras toda su dogmática gnóstica sería más o menos el siguiente: una teología que presenta a su Dios como creador omnipotente del mundo y funda la confianza en ese Dios sobre la omnipotencia que ha mostrado en la creación no puede convertir simultáneamente en una acción central de ese Dios la destrucción de aquel mundo y la liberación del hombre de él. Marción ve inmerso al cristianismo, que se iba configurando dogmáticamente, en esa perplejidad, a la vista del contenido heterogéneo de sus documentos de fe, los cuales hablaban, por un lado, de creación e historia, por otro, de salvación y Juicio del mundo. «Uno se siente estupefacto ante el hecho», escribe Adolf Harnack, «de que griegos como ellos pudieran admitir todo esto como una Revelación sagrada.»[1] Marción se decidió por un corte radical, encontrando en el dualismo gnóstico el esquema adecuado para la claridad que él creía poder dar a la doctrina cristiana. El Dios que había creado al mundo y al hombre y les había dado una ley imposible de cumplir, que había dirigido de una forma caprichosa y tirana la historia del pueblo transmitida en el Antiguo Testamento, que exigía sacrificios y ceremonias, no era más que el malvado Demiurgo. El Dios que trae la salvación sin debérsela, en absoluto, al hombre, que Él no ha creado, el *Dios extraño*, es el Ser de un amor que es puro porque no tiene motivo. Esta divinidad tiene derecho a aniquilar el cosmos, que no es obra suya, y proclamar la desobediencia a la Ley, que Él no ha dado. La salvación se revelaba primordialmente como un esclarecimiento del hombre respecto a ese engaño, fundamental e impenetrable, que es el cosmos. De ahí que la *gnósis* que da nombre al sistema deba ser eso, lo que significa, literalmente, el término: conocimiento. Pero el Hijo de aquel Creador del mundo y tirano de su historia ya no puede convertirse en el Salvador que traería ese conocimiento desde ese ámbito extraño al hombre que es la trascendencia. Marción ha querido un Dios que no necesite contradecirse a sí mismo creando a un hombre de tal manera que luego tenga que redimirlo de su perdición, dando una Ley cuyo carácter irrealizable le apremia a que absuelva a quienes se han hecho merecedores de un castigo, o instaurando un orden en la

---

[1] A. V. Harnack, *Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott. Eine Monographie zur Geschichte der Grundlegung der katholischen Kirche*, 2ª ed., Leipzig, 1924, pág. 9.

naturaleza para romperlo Él mismo con sus milagros. En otras palabras, un Dios que es todopoderoso y que, sin embargo, hace un mundo que, al final, sólo deja que se beneficie de la intención de salvación declarada por Aquél una pequeñísima parte de la humanidad.

Marción quería poner, totalmente y sin reserva alguna, a ese Dios suyo desconocido –descargado de la responsabilidad del mundo– del lado de la salvación humana. El precio que pagar por ello era la negación de toda la metafísica griega del cosmos y la destrucción de la confianza en el mundo, confianza que hubiera tenido que ser sancionada mediante el concepto bíblico de la creación.[1] El antagonismo fundamental respecto al neoplatonismo y a los otros sistemas gnósticos estribaba en la no simetría entre el proceso de salvación y su prehistoria de desgracia, no teniendo que desandar el camino del restablecimiento de un estado de la felicidad original –cuya *interrupción* quedaba abolida para él–. Los hombres no volverían de la tierra extranjera que, para ellos, es el mundo a su patria transcendente, que, según el orden establecido, nunca debieran haber abandonado, sino que –como dice, exaltadamente, Harnack– «se les abre una maravillosa tierra extraña, que se convierte en su patria».[2]

Marción ha revelado el problema *lógico* de toda la inmensa literatura producida en la época patrística. La voluntad de sistema del gnosticismo había impelido a la Iglesia, entonces en fase de consolidación, a dogmatizarse. Harnack ha planteado la tesis de que «el catolicismo fue construido contra Marción».[3] Lo cual, desarrollado, se correspondería con esa otra tesis que afirma que la formación de la Edad Media sólo puede ser entendida como un intento de asegurarse definitivamente contra el síndrome gnóstico. El esfuerzo central –que va desde Agustín a la alta Escolástica– consistió en volver a recuperar al mundo como creación, sacarle de aquella visión negativa de su origen demiúrgico y salvar su dignidad de cosmos integrándolo en el sistema cristiano. Aquí no nos interesa, propiamente, la historia de ese esfuerzo –cuyo fracaso dejaba pendiente una segunda superación del gnosticismo–, sino el precio que hubo que pagar por la eliminación del dualismo gnóstico en el seno del sistema medieval, cuya postración tendrá que ser vista en conexión con dicho esfuerzo.

La fuerza de convicción del gnosticismo para el cristianismo primitivo estribaba en la fundamentación universal que ofrecía a las promesas escatológicas. El hundimiento del mundo y el Juicio Final sobre el mismo estarían ya en puertas, y

[1] M. Werner, *Die Entstehung des christlichen Dogmas, problemgeschichtlich dargestellt* (Berna, 1941), 2ª ed., Tubinga, s/a., pág. 527. Véase al respecto H. Blumenberg, «*Epochenschwelle und Rezeption*», en *Philosophische Rundschau*, VI (1958), págs. 105-107.

[2] A. v. Harnack, *op. cit*, pág. 20.

[3] *Ibid.*, VII.

el hecho de concentrarse en la significación de ese acontecimiento salvífico presuponía la conciencia de que una aniquilación así del mundo era algo merecido. El gnosticismo proporcionaba el motivo más plausible para este presupuesto. No tenía importancia alguna dedicarse a la cuestión sobre la creación del mundo o el señor de su historia si este episodio iba a encontrar pronto su fin. La ausencia de la *parusía* esperada no pudo por menos de tener consecuencias en la transformación de la doctrina original. Pero aquí sólo nos interesa destacar un punto: el mundo, que se mostraba más persistente de lo esperado, volvía a atraer hacia su campo las viejas preguntas sobre su origen y su fiabilidad, exigiendo del hombre una decisión entre la confianza y la desconfianza, llegando la vida a un arreglo con él y no en contra de él. Es fácil de ver que la decisión finalmente tomada contra el gnosticismo no se basaba en el mayor peso del sistema dogmático de la Iglesia, sino en lo insoportable que era la conciencia de que este mundo debía ser la cárcel de la maldad y, sin embargo, no era aún destruido por el poder de un Dios que, según su Revelación, se había inclinado hacia la salvación.

El *páthos* originariamente escatológico contra la *existencia* del mundo se transformaba en un nuevo interés por el *estado* del mundo. Una vez que la salvación pareció realizarse, de una forma menos espectacular, en el fondo de la sola fe, regresó de nuevo el interés metafísico por la creación. El gran número de comentarios patrísticos sobre el primer libro bíblico documentan con toda evidencia esta consecuencia. El cristianismo tenía que adaptarse a las reglas de juego del mundo con el que se había encontrado y que seguía existiendo; tenía que mostrar su capacidad de discusión con el entorno helenístico y las preguntas que éste se hacía sobre la posición de la nueva doctrina respecto al cosmos de la Antigüedad. La herencia escatológica –que pronto ya no suscitará la esperanza de la comunidad cristiana, sino su miedo, y que ya no empujará a rezar por la pronta venida del Señor, sino por la demora del fin– se revelaba ahora como una carga en los esfuerzos cristianos por hacerse respetar en su entorno intelectual. La escena es novelesca, pero no por eso menos reveladora: en el escrito apócrifo *La pasión de Pablo* se ve cómo el emperador Nerón monta en cólera precisamente porque Pablo le predice la deflagración del mundo; el hecho de que Nerón ordenara la ejecución de Pablo y la quema de los cristianos es interpretada como una consecuencia de este *kerygma*, como una aplicación de los medios del mismo a sus partidarios.[1]

El arreglo del cristianismo con la antigua metafísica condujo a un nuevo conservacionismo cósmico. El alejamiento de Agustín del gnosticismo maniqueo mar-

[1] *Passio S. Pauli* (Lipsius y Bonnet, editores, *Acta Apostolorum Apocrypha*, vol. I, pág. 30): «*Haec audiens Nero et ira succensus, quia mundi figuram per ignem Paulus dixerat resolvendam, iussit omnes Christi milites igne cremari, Paulum autem* [...] *capite* [...] *truncari* [...].» La *ekpýrosis* de los estoicos no era ninguna *preparación* a la escatología cristiana, sino un proceso del propio mundo, que debía preceder a nuevos ciclos cósmicos.

caría el punto final de un desarrollo. El concepto de creación se hace efectivo en el plano de la crítica, incluso contra el neoplatonismo, que había suministrado y que seguiría suministrando tantos elementos al nuevo sistema. Agustín se vuelve contra el postulado de Porfirio de que la meta de las aspiraciones del alma era su huida del mundo corporal; quien diga esto, objeta Agustín, tendría que hacer extensiva esta conclusión también para el alma del mundo, sintiéndose impelido a perseguir su aniquilación.[1] La formulación estoica de que el mundo ha sido creado a causa del hombre encuentra una amplia recepción entre los Padres de la Iglesia y hace olvidar que se había esperado que la salvación del hombre viniera precisamente de la destrucción del cosmos. El concepto de providencia es ahora asimilado –aunque era ajeno al ámbito de las representaciones bíblicas– como una propiedad teológica, convirtiéndolo en un elemento anti-gnóstico esencial.

Pero como resultado de todo este desarrollo se vuelve a plantear nuevamente la cuestión del origen del mal en el mundo, cortando, al mismo tiempo, con las posibilidades de solución tradicionales. Platón no había dicho de su Demiurgo que fuera omnipotente, limitándose a asegurar que había hecho el mundo tan bueno y semejante como pudo a su propia bondad. La *necesidad*, con la que Él ya se habría encontrado de antemano como antagonista, le ponía un límite, no pudiendo hacer otra cosa que renunciar a su poder y depender de la fuerza de la mera persuasión. El Dios bíblico de la creación había sido elevado a la condición de un Ser omnipotente, y la eliminación del gnosticismo exigía quitar a la materia su impronta dualista e incluirla en la unidad de la creación, que partía de la nada. La elaboración de la *creatio ex nihilo* como una *concreatio* fue una aportación duradera de Agustín en sus comentarios al *Génesis*. La exégesis ya no podía ni quería pasar por alto el hecho de que, según el relato bíblico de la creación, Dios había dado expresamente a cada una de sus obras la confirmación de que estaba bien hecha. ¿De dónde vino, pues, el mal al mundo?

La respuesta que Agustín dio a esta cuestión fue, entre todas las decisiones tomadas por él, la de mayores consecuencias para la Edad Media. Con un gesto tan conmovedor como fatal, asumió, para el hombre y cargándolo sobre sus espaldas, la responsabilidad de todo aquello que pesaba opresivamente sobre el mundo. Ahora, después del gnosticismo, el problema de la justificación de Dios había cobrado una fuerza esencial. Y se hacía a costa del hombre, al cual se le atribuye, adrede, un nuevo concepto de libertad, con el fin de imputarle una medida bien colmada de responsabilidad y culpabilidad.

Agustín escribe, cinco años después de su alejamiento del maniqueísmo y un año después de su bautismo, su primer libro, el *De libero arbitrio*. Pero el plan-

[1] Agustín, *Sermo* 241.7: «*Tu qui dicis "corpus est omne fugiendum" occide mundum*».

El platónico habría olvidado que el propio Platón hace que su Demiurgo asegure a las estrellas su carácter imperecedero (241.8)

teamiento temático de este escrito tendría que ver con la libertad de la voluntad no como una cualidad antropológica o moral, sino como condición de que el hombre pueda ser castigado por el Dios justo con los males del mundo a causa de sus yerros. La premisa de la libertad humana permite a Agustín interpretar los defectos del mundo no como un fracaso originario de su destino a favor del hombre, sino como una serie de intervenciones modificadoras, por parte del propio Dios, en su obra, mediante las cuales pone a la naturaleza al servicio de la justicia para con el hombre.

El hecho lingüístico de que la filosofía antigua no hubiera diferenciado en su lenguaje entre el mal que el hombre comete y el mal que le sale al encuentro ya le ha sugerido a Agustín el hilo conductor de su solución al problema del origen del mal (*unde malum?*). En el propio planteamiento del problema había ya un esbozo del pensamiento de que los males del mundo que aquejan al hombre no son otra cosa que un reflejo del mal cometido por él mismo. La problemática de la libertad sería algo secundario; era impulsada al interior del hombre desde fuera. Los males cósmicos sólo pueden ser castigos si el ser humano puede ser hecho responsable de sus actos.[1] La justicia de un *deus iustus* es defendida como una premisa, no demostrada como una consecuencia. La creencia en la justifica de Dios daría comienzo al conocimiento de la libertad humana y a la solución de la cuestión metafísica sobre el origen del mal; Agustín encuentra aquí el camino hacia su esquema del condicionamiento del conocimiento por una serie de premisas aceptadas en virtud de la fe.

Pero, ¿si tiene que hacerse hasta tal punto responsable de los males del mundo, no se convierte la libertad, a su vez, en un mal? Ésta es una laguna en la argumentación en la que amenaza con entrar de nuevo el Demiurgo gnóstico. Agustín hace toda una exhibición de recursos dialécticos y retóricos para tratar de salvar esa laguna; las dificultades de la respuesta han aplazado unos siete años la redacción de los Libros II y III de ese tratado sobre la libertad. ¿No habrían de afirmar la existencia de la libertad hasta aquellos que llevan una mala vida, dado que, sin ella, no podrían, en absoluto, ser buenos? Incluso el que es malo quiere, al menos, poder ser bueno; de modo que la libertad es, también para él, algo que no quiere que deje de ser.[2] La libertad confirmaría la bondad de Dios y de su obra porque se quiere a

[1] Agustín, *De libero arbitrio*, Libro I, 1: «*Non enim iuste vindicarentur (sc. malefacta), nisi fierent voluntate*». Encontramos la misma reflexión en el Libro II de la obra, que no apareció hasta el año 395 (II, 3). En las *Confessiones* (Libro X, 4, 5) hallamos esta formulación: «*Bona mea instituta tua: mala mea delicta mea sunt et iudicia tua* [...].»

[2] *Ibid*, Libro II, 49: «[...] *et dubitare de libera voluntate, sine qua recte vivi non posse concedunt, etiam qui pessime vivunt? Et certe nunc responde, quaeso, quid tibi melius esse videatur in nobis, sine quo recte vivi potest, an sine quo recte vivi non potest*».

sí misma, y, por cierto, independientemente de su cualidad moral.[1] Pero el descenso a la estructura reflexiva de la voluntad, que no sólo quiere esto o aquello, sino que se quiere, primordialmente, a sí misma, como condición de todas sus elecciones concretas, no hace sino desplazar el problema a un grado más alto: la voluntad que se quiere a sí misma sólo es libre cuando también puede no quererse a sí misma. Aquí fracasaría la racionalidad; la autoaniquilación es algo que ya no podría ser fundamentado: *«Sciri enim non potest quod nihil est»*.[2]

¿Puede el ser humano soportar la carga de tener que salir responsable por el cosmos, es decir, ser responsable de que no fracase el designio que Dios ha tenido con su obra? Esta concepción nos recuerda, de lejos, el intento nietzscheano de hacer sentir al hombre, mediante la idea del *eterno retorno de lo igual*, lo atroz de su responsabilidad respecto a eso que siempre vuelve a ser de nuevo lo que era. Agustín no quiere saber nada de un *páthos* así de la responsabilidad humana. La sobrecarga que pesa sobre el hombre no significa, para él, más que un efecto colateral de haber descargado de tan terrible peso a su Dios. Pero Agustín no hubiera sido jamás maniqueo si los males del mundo sólo le hubieran parecido perturbaciones del gran orden cósmico, defectos en la hermosura de una imagen que, por lo demás, sería impoluta. Para merecer como castigo el mundo, como lo había visto y valorado el Agustín maniqueo, el pecado del hombre –que ahora reemplazaba la maldad del Demiurgo gnóstico– tenía que ser lo suficientemente grande, tendría que ser algo desmesurado. Un pecado a tal escala no podía encontrarlo Agustín ni siquiera en la compungida mirada retrospectiva de las *Confessiones* sobre su propia vida. El balance entre el estado del mundo y la culpa del hombre, que él había empezado a hacer con su primera filosofía sobre la libertad, hizo que se convirtiera en el teólogo de esa única e inmensa culpa primitiva de la humanidad y de su mítica descendencia.

Exactamente en el mismo pasaje en que Marción había llegado a la convicción de la perfidia del legislador veterotestamentario, en la Epístola a los Romanos de Pablo, encontraba ahora Agustín el instrumental teológico para la elaboración del dogma de la culpa universal del hombre y para la concepción de su justificación como una sentencia absolutoria, que era concedida por vía de la gracia y que no expulsaba del mundo las consecuencias de la culpa. Allí encontró también la doc-

[1] Agustín, *De libero arbitrio*, I, 25: «*Quid enim tam in voluntate quam ipsa voluntas, sita est?* I, 26: «[...] *cum sit tan magnum bonum, velle solum opus est, ut habeatur.*» II, 51: «*Noli ergo mirari si ceteris per liberam voluntatem utimur, etiam ipsa libera voluntate per eam ipsam uti nos posse; ut quodammodo se ipsa utatur voluntas quae utitur ceteris, sicut seipsam cognoscit ratio, quae cognoscit et cetera*». III, 7: «*Quapropter nihil tam in nostra potestate, quam ipsa voluntas est*».

[2] *Ibid.*, II, 54.

trina de una predestinación absoluta, que limitaba a un pequeño número de elegidos el acceso al camino de la gracia, dejando, con ello, vigente la doctrina de que la culpa de la inmensa mayoría explica la creciente corrupción del mundo.

El dualismo gnóstico había sido eliminado en su aplicación al principio metafísico del cosmos, pero seguía viviendo en el seno de la humanidad y de su historia, como una segregación absoluta entre los *llamados* y los *desechados*. Esta cosa tan basta, maquinada para justificar a Dios, tiene la consecuencia irónica de que, mediante el rodeo de la idea de predestinación, vuelva a colarse de nuevo la causalidad de un principio absoluto de toda esa corrupción cósmica, cosa a cuya eliminación habían sido dedicados tantos esfuerzos. Al fin y al cabo, sólo un principio primigenio de las cosas podía ser hecho responsable de un pecado *de esas dimensiones* y con tales efectos universales; la *masa damnata* que es la humanidad no tendría sino que sufrir las consecuencias.

Para nuestro contexto es esencial remarcar que el último Agustín, el teólogo del pecado original y de la predestinación, iba a ser la fuente y la autoridad más importante para la especulación teológica de la Baja Edad Media. Vuelve de nuevo el gnosticismo –no superado, sino únicamente trasplantado– en la figura del Dios oculto, con su soberanía absolutamente incomprensible. Con él tendrá que vérselas la autoafirmación de la razón.

La Escolástica medieval sigue de nuevo, en más de un sentido, el camino de Agustín. Su intento de mantener juntos, en un *único* sistema, al Dios creador y al Dios salvador, continúa basándose, con todas sus variantes, en el bosquejo fundamental trazado en *De libero arbitrio*. E incluso la resistencia *humanista* se atiene igualmente a la fórmula de biografía espiritual que dan las *Confessiones* de Agustín, sólo que recorriendo este camino en la dirección opuesta: Petrarca es retrotraído, con la lectura de Agustín, a Cicerón, y de éste a Platón.

El gnosticismo no había destruido el antiguo cosmos; su orden seguía en pie, pero trocándose –y no será, por cierto, la única vez, con el *orden* considerado como valor supremo– en terror, del que no era posible escapar sino con la huida a la trascendencia y la destrucción final de esa *cellula creatoris*. El cosmos no sólo había cambiado el signo de su valor, sino que había perdido la cualidad más importante de su fiabilidad, esto es, su eternidad. Con esa única escapatoria por la huida que hemos esbozado y esa propuesta de salvación hostil al mundo no cabía la elección de un cambio de la realidad pensado para favorecer al hombre. El viraje dado por Agustín –que tantas y graves consecuencias iba a tener– desde el gnosticismo maniqueo a la libertad humana rescataría, para la Edad Media, el *orden* cósmico y prepararía la vuelta de Aristóteles en el punto culminante de la Escolástica. El precio que habría que pagar por este rescate del cosmos no fue solamente la culpa que el

hombre debía imputarse según su modo de encontrarse con el mundo, sino también la resignación que hacía pesar sobre él su responsabilidad por el estado del mundo: la renuncia a cambiar en beneficio suyo, mediante su acción, una realidad cuyo disfavor tenía él que imputárselo a sí mismo. El sinsentido de la autoafirmación era herencia de un gnosticismo que no había sido superado, sino solamente *traducido* a otro ámbito.

II
Pérdida del mundo y autodeterminación demiúrgica

La segunda superación del gnosticismo, a finales de al Edad Media, se realiza en condiciones que se habían agudizado. Ya no es capaz de seguir rescatando el cosmos de la Escolástica y está dominada por el poder de la duda de si el mundo podría haber sido creado ya desde sus orígenes *no* para favorecer al hombre. La salida de la huida hacia la trascendencia como una posibilidad ofrecida al hombre y que no había más que aprovechar ha perdido en relevancia precisamente por el absolutismo de una decisión dictada por la gracia divina y a causa del criterio de que la salvación viene de una fe que ya no es elegible. Este cambio de presupuestos deja entrar en un horizonte de intenciones posibles la alternativa de la autoafirmación inmanente de la razón mediante el dominio y la transformación de la realidad.

La *pérdida del orden*, como motivo para dudar de la existencia de una estructura de realidad que tiene como referencia al hombre, sería el presupuesto de una concepción general sobre los actos humanos que habría dejado de percibir en los hechos aquel carácter vinculante del cosmos antiguo y medieval, viéndolos, por tanto, en toda su abierta disponibilidad. La desaparición del orden viene vinculada, a su vez, con un nuevo concepto de la libertad humana. Pero la carga que corresponde llevar en este caso al hombre es de una naturaleza distinta a la impuesta por Agustín. Se trataría de una responsabilidad por el estado del mundo, como una exigencia que apunta hacia el futuro y no como producto de una culpa original del pasado. El cosmos transvalorizado del gnosticismo había conservado la estabilidad de su antiguo origen; sólo podía ser destruido *desde fuera*, con el poder superior del principio transcendente, como sólo podía ser «superado» *hacia fuera*. La esperanza humana tenía su punto de fuga más allá del mundo. La realidad *fáctica* del tardomedievo provoca que la voluntad se enfrente a ella y que esté concentrada en ella. Los males del mundo ya no aparecen como características metafísicas de la cualidad del principio cósmico o de la justicia punitiva, sino como características de la facticidad misma de la realidad. No parecía que en ésta se hu-

biera *tomado en consideración* al ser humano, y la indiferencia de la autoconservación de todo lo existente hacía que aquél viese como un mal todo lo que se oponía a su propia voluntad de vida. La Edad Media tocaba a su fin cuando, dentro de su sistema intelectual, ya no era posible seguir sosteniendo la credibilidad del carácter *providencial* de la idea de creación, circunstancia que hacía cargar sobre el ser humano todo el peso de su autoafirmación.

La *autoafirmación* no significa aquí, pues, la pura conservación, en el plano biológico y económico, del ser vivo que es el hombre mediante los instrumentos disponibles a su naturaleza. Significa todo un programa existencial, donde el hombre inserta su propia vida en una situación histórica concreta y donde él se hace su propio esbozo sobre cómo quiere acometer esta tarea y aprovechar sus posibilidades dentro de la realidad circundante. Tiene lugar un cambio fundamental en la comprensión del mundo y en las esperanzas, valoraciones e interpretaciones que aquélla implica, un cambio que no es simplemente una suma de hechos de la experiencia, sino todo un compendio de anticipaciones, las cuales determinan, a su vez, el horizonte de posibles experiencias y su interpretación y contienen los datos de lo que esto significa para el hombre en relación con el mundo.

La autoconservación es una característica biológica, y el hombre, en cuanto ser vivo que ha aparecido sobre el escenario del mundo deficientemente equipado y adaptado, necesitó desde sus comienzos de medios de ayuda, de instrumentos y procedimientos técnicos para asegurar así sus necesidades vitales más elementales. Pero, en relación con esta naturaleza del hombre, el instrumental de la autoconservación permaneció constante durante largos períodos de tiempo y con un abanico de variantes mínimas. Parece que a lo largo de largas etapas de su historia el ser humano no ha visto su situación en el mundo como una situación de carencia de lo fundamental y de necesidad física. La imagen que él se ha hecho de sí mismo estaría, más bien, determinada por los rasgos de un ser bien provisto por la naturaleza, pero que ha fracasado en el reparto de sus bienes. El problema de la justicia ha sido planteado, así pues, sobre todo como el de las medidas que tomar para el reparto de los bienes. Se ve fácilmente cómo, en el marco de esta representación, las habilidades y prestaciones técnicas del hombre sólo podían desempeñar una función complementaria, que ayudaba a la naturaleza y realizaba su finalidad. La destrucción –por los motivos que fueren– de la confianza en una estructura de orden cósmico favorable al hombre tenía que significar un cambio eminentemente pragmático en su comprensión del mundo y en su relación con el mundo. Si la merma del orden cósmico por el derrumbamiento del sistema medieval sacó a la autoconservación de la normalidad e inadvertencia en que estaba, condicionada por lo biológico, e hizo de ella un *tema* fundamental de la autointerpretación humana, el grado de tecnicidad alcanzado por la Edad Moderna tampoco podrá ser ya entendido solamente a partir del síndrome de aquella estructura carencial

antropológica. El crecimiento del potencial técnico no sería sólo la continuación o la aceleración de un proceso que abarcaba toda la historia de la humanidad. Más bien, el incremento cuantitativo de prestaciones y medios técnicos sólo se podría derivar de una nueva cualidad de la conciencia humana. En el crecimiento del ámbito de la técnica habría una voluntad de violentar la realidad propia de una forma nueva de *humanidad*, que sale conscientemente al encuentro de esa realidad alienada. El hombre reflexiona sobre las carencias de la naturaleza viéndolas como un acicate para su propio comportamiento.

Con la tardanza propia de toda explicación filosófica de esos impulsos de la conciencia que operan en la historia, Nietzsche ha formulado la situación de ese hombre abandonado, al desaparecer el orden cósmico, por los cuidados de la naturaleza y responsabilizado de sí mismo, pero no para expresar la decepción por el cosmos perdido, sino para celebrar el triunfo del hombre, que habría despertado de la *ilusión* cósmica y se ve confrontado consigo mismo y para asegurarle el poder que va a tener sobre su propio futuro. El hombre, que ahora no sólo comprende a la naturaleza, sino también a sí mismo como un *factum* del que se puede disponer, no habría recorrido –en la autoafirmación de su historia moderna– más que la fase preliminar de una potenciación y superpotenciación de sí mismo. Únicamente la destrucción de su confianza en el mundo habría hecho de él un ser que actúa creativamente, salvándole de una fatal estabilización de su actividad.

Para Nietzsche, toda forma de teleología no sería sino una derivación de la propia teología. Aquel –presunto– centrarse todo el sentido del mundo en el hombre le parece a él igual a la *Providencia* de antaño, induciéndole a compartir la aprobación que Dios había dado a las cosas en el momento de la creación. Aquel preguntar a la naturaleza para obtener información sobre el destino y los plenos poderes del hombre habría conducido a la humillación poscopernicana de su autoconciencia. «¿No está progresando sin parar, desde Copérnico, precisamente el autoempequeñecimiento del hombre, su voluntad de autoempequeñecimiento? ¡Ah, se ha esfumado la creencia en su dignidad, en su carácter único e insustituible en la jerarquía de los seres [...]! A partir de Copérnico el hombre parece haber caído en una pendiente, y rueda cada vez más velozmente alejándose del punto central. ¿Hacia dónde? ¿Hacia la nada? ¿Hacia el sentimiento trepanador de su nada?»[1] Nietzsche tiene razón cuando ve en la reforma copernicana el intento de rescatar o restablecer de nuevo al cosmos; no tiene razón cuando da por supuesto que este intento habría sido llevado a cabo, si consideramos su intención y sus efectos primarios, como una carga para el hombre.

Pero esto no es aún lo principal de su crítica. La inducción de la conciencia mediante enunciados de índole científica se basaría, según él, en una «supervalora-

[1] F. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Libro III, 25 (ed. Musarion, vol. XV, pág. 440).

ción de la verdad» como ciencia, que hace depender la autocomprensión del hombre de la imagen de la realidad que él pueda lograr. «¿Cómo puede uno atreverse a hablar de determinar lo que es la tierra? [...] La humanidad tendrá que poder sostenerse en pie sin un apoyo así [...].»[1] Que, si no la realidad, sí, al menos, la verdad sobre ella tenga que servir y serle saludable al hombre le parece a Nietzsche el último resto, difícilmente reconocible, de aquella metafísica teleológica de antaño, así como una transformación de aquella «absurda confianza en la marcha de las cosas, la creencia más paralizante que haya habido jamás para la mano y la razón del hombre». La ciencia de la naturaleza moderna habría surgido, ciertamente, como una crítica del principio de la finalidad antropocéntrica de la naturaleza, pero esto no excluye, para Nietzsche, que no siga aferrada, respecto a la relevancia humana de la verdad que ella presupone y que funda su valor, a las premisas teleológicas. La lógica interna existente en la conexión entre la desaparición del orden cósmico y la autoafirmación humana aparece con singular claridad precisamente cuando Nietzsche nos hace reparar en que la ciencia moderna –ese gran instrumento de la autoafirmación del hombre– está todavía sujeta a un residuo de aquellas condiciones cuya acentuación, antigua y medieval, había mantenido en estado de latencia esa voluntad de autoafirmación.

La superación definitiva de la herencia gnóstica no podría restituir el cosmos, ya que la idea de cosmos conlleva, por su función, una actitud sosegada sobre el mundo y en el mundo, teniendo como correlato un ideal y un ocio de características contemplativas, *teóricas*, que ya los griegos adjuntaran a aquél. El mundo no podría volver a ser de nuevo, en sí mismo, *bueno* con un mero cambio de signo, pues, con ello, cesaría de significar, para el hombre, una irritación y una provocación. El último Nietzsche buscaba un cambio de funciones de la idea de cosmos en la idea del «eterno retorno de lo igual». Los ciclos del curso cósmico no repetirían el modelo de una regularidad legislada ya de antemano (como en la cosmología estoica), sino que elevarían a la condición de una ley ineluctable del mundo el compendio de consecuencias provenientes de la actuación humana, cargando así al hombre con la responsabilidad absoluta por la marcha del mundo. La *theoría*, espectadora del mundo, debería, ante la praxis, que lo transforma, perder su función. El eterno retorno de lo igual sería, en este aspecto, la conversión de la autoafirmación –que seguía siendo un factor dualista– en *identidad* de la voluntad humana con la ley de la naturaleza, identidad que haría posible «la más alta evolución del hombre como la más alta evolución del mundo».[2] Lo dado de antemano en la naturaleza se vería reducido a un mínimo, a una extrema casualidad de

[1] Nietzsche, *Vorarbeiten zu seiner Schrift über den Philosophen*, 1872/1873 (ed. Musarion, vol. VI, pág. 46).

[2] Nietzsche, *op. cit.*, vol. VI, pág. 50.

índole mecánica –«preñada para la consecución de la más alta fuerza»–, al sustrato de eso que Nietzsche denomina la «construcción del mundo».

La autoafirmación de la razón, como un compendio de los impulsos constitutivos de la época, es rebajada por Nietzsche a la condición de algo episódico y pasajero. Las ciencias de la naturaleza y el enfoque histórico habrían agotado sus funciones en la tarea de la superación de la Edad Media. Se trataba aún de armas que la propia Edad Media había afilado contra sí misma, y que no tenían otro sentido que ganar una nueva libertad, pero no para llenarse ellas mismas –las ciencias de la naturaleza y la historiografía– de sentido.[1] El poder que el instrumento ha adquirido sobre la voluntad, a la que debiera servir, ha de ser quebrantado con un nuevo viraje. El arte debe ser movilizado contra la ciencia como el saber lo había sido contra la Edad Media. En opinión de Nietzsche, para enfrentarse a la historiografía y las ciencias de la naturaleza «serán necesarias enormes fuerzas artísticas».[2] Cambiaría la función de la filosofía; ya no tendría que fundamentar la posibilidad de la ciencia y separarse de ella, sino «reflexionar sobre el problema de hasta qué grado le está permitido crecer a la ciencia: ¡la filosofía habrá de determinar su valor!». Y encontraría en el arte la fuerza para «romper la ilimitada pulsión de conocer», para no dejar caer de sus manos las «riendas de la ciencia».[3]

Toda esta teoría nietzscheana me interesa aquí solamente en relación con las implicaciones que evidencia en su retrospectiva sobre la fundamentación de la Edad Moderna. A Nietzsche no le basta la legitimación de la resistencia contra una realidad que ya no se caracteriza por la consideración que tiene con el hombre; los derechos de éste continúan siendo dependientes de la realidad, de cómo él se encuentra, o cree encontrarse, con ella. Sus derechos deberían basarse en la suposición de una ausencia total de vinculación de la realidad respecto a él, a fin de crearse él mismo un campo de ejecución de sus obras. obras. «¡Nuestra salvación no está en el conocer, sino en el crear! [...]. Si el universo no nos concierne en nada, tendremos derecho a despreciarlo.»[4]

Se podría pensar que tal formulación es un tiro certero contra la comprensión que tiene de sí misma una época entregada a sus logros técnicos. Pero Nietzsche ha pasado por alto esta posibilidad de interpretación de su reflexión. En su obra no se habla de la técnica. Ésta seguiría manteniendo su gesto autoafirmativo, la re-

[1] F. Nietzsche, *op. cit.*, VI, 14: «La historiografía y las ciencias de la naturaleza fueron necesarias para enfrentarse con la Edad Media: el saber contra la fe. Nosotros, ahora, dirigimos al arte contra el saber [...]».
VI, 108: «A lo largo de la Edad Media los hombres se hicieron más ingeniosos [...]. A la Antigüedad le faltó esta especie de agudización del espíritu mediante la presión ejercida por la jerarquía y la teología». VI, 100: «La ciencia surge [...] cuando los dioses no son pensados bien».

[2] *Ibid.*, VI, 7.

[3] *Ibid.*, VI, 8.

[4] *Ibid.*, VI, 35.

ferencia a la verdad teorética de la naturaleza. Derivaría de una teleología que compensa la obediencia a las leyes de la naturaleza con el dominio sobre ella. Puede que la técnica le pareciera a Nietzsche un compendio de sucedáneos de la perdida finalidad de una naturaleza favorable al hombre. El hecho de que la silencie, de que deje pasar la posibilidad de trasplantar en ella algo del *páthos* que pone al hablar de las aspiraciones humanas es más revelador que si se pudiera documentar la existencia de una serie de *interpretaciones* suyas sobre ello.

Afirmar que también la técnica podría superar su puro carácter autoafirmativo, que podría no sólo disfrazar su elemento menesteroso, sino eliminarlo al convertirse en un fin en sí misma –que podría poner fin a la lucha competitiva con las prestaciones anteriores de la naturaleza y presentarse a sí misma como la auténtica realidad–, estaba aún fuera del horizonte de experiencias posibles en aquella época. De modo que se llega a la afirmación del carácter absoluto del arte. «Sólo como fenómeno estético seguirá siendo el mundo eternamente justificado [...].»

Puede parecer cuestionable el método aquí utilizado, de considerar la problemática de la legitimación del origen de la Edad Moderna a partir de puntos tan alejados de ella. Esto se correspondería con la perplejidad en que nos pone la diferenciación entre el proceso histórico y lo expresamente documentable del mismo. Nos vemos obligados, como anota Karl Marx en los trabajos preparatorios para su *Dissertation* sobre Demócrito y Epicuro, a separar «al topo –continuamente en actividad– del saber realmente filosófico de la locuaz, exotérica y gesticulante conciencia fenomenológica del sujeto».[1]

El gnosticismo había agudizado el problema de la cualidad del mundo respecto al hombre y suministrado –mediante la oposición que iban a hacerle la patrística y el pensamiento medieval– el condicionamiento necesario para la elaboración de una *cosmodicea* como *teodicea*. La Edad Moderna intentó acabar con ese condicionamiento al fundamentar su *antropodicea* sobre la falta de consideración que el mundo tiene con el hombre, sobre su desorden inhumano. Pero Nietzsche fue el primero en dejar bien visibles, al discutirlos, los presupuestos de esta justificación del hombre. Lo que nos importa aquí resaltar es el efecto de tal visualización, no la dogmática de que la que se sirve. Primero el topo ha hecho aquí sus montoncitos, haciendo así reconocible el rastro que ha seguido en su camino subterráneo. No puede haber, naturalmente, un microscopio para la historia; nos vemos obligados a mirar hacia donde las estructuras del proceso se hacen patentes por sí solas.

La Edad Moderna ha considerado la autoconservación (*conservatio sui*) como una categoría fundamental de todo lo existente y lo encontró confirmado tanto en

[1] K. Marx, del cuaderno VII de sus *Vorarbeiten zur Dissertation* (*Frühe Schriften*, ed. de H: J. Lieber y P. Furth, vol. I, pág. 106).

el principio de inercia de la física como en la estructura biológica de la pulsión o en la estructura legal de la formación del Estado.[1] Nietzsche sólo ve en la autoconservación la «metáfora» de una categoría racional, nada más que el intento de volver a sacar, como por arte de magia, del desorden el orden. Con el postulado «¡Cuidado con los superfluos principios teleológicos!», recomienda examinar si la autoconservación puede ser aceptada como la pulsión fundamental del ser vivo: «El ser vivo lo que quiere, sobre todo, es descargar su fuerza –la vida misma es voluntad de poder–: la autoconservación no es más que una de las consecuencias indirectas y más frecuentes de ello».[2] La autoconservación sólo puede ser entendida, según él, como una contrarreacción ante una realidad que la exige; presupone en dicha realidad la cualidad de amenazante. Pero el modelo de relación con la realidad que quiere Nietzsche no debería depender de una cualidad de la realidad. «En la naturaleza no hay ni orden ni desorden», había escrito ya en 1868, en unos apuntes sobre el problema teleológico a partir de Kant.[3] La sustitución de la autoconservación por la *voluntad de poder* no es sino la inversión del pensamiento de que la realidad no tiene consideración alguna con ninguno de sus miembros, llevando, a su vez, a la formulación de este otro postulado: la vida tiene que ser despiadada y desconsiderada con la realidad.

Sólo la eliminación de la premisa de que el mundo tiene, para el hombre, una cualidad que le dicta de antemano un modo fundamental de comportamiento hace del todo patente qué podían significar aquellas suposiciones en el concepto del mundo. La filosofía de Nietzsche pertenece a la vanguardia de un pensamiento que suprime problemas indicando en qué condiciones dejan de plantearse. Pero el golpe de mano que significa poner la voluntad de poder en el lugar que debieran ocupar nuevas respuestas o acabar la historia del cambio de papeles tachando el esquema mismo cuya constancia formal se presuponía no ha hecho sino proyectar una luz más viva sobre aquello que él quería destruir. Darse a sí mismo un tipo de historia que haga ahistórico o que sólo confirme, sin cuestionarlo, el presente, hubiera significado, por decirlo así, salir de la historia y desprenderse de su carga; con todo esto se ha soñado reiteradamente, incluso bajo el pseudónimo del *ser*, que, con su llegada, descubriría que la totalidad de la historia no es sino un olvido del *ser*.

[1] H. Blumenberg, *Selbsterhaltung und Beharrung. Zur Konstitution der neuzeitlichen Rationalität*, Maguncia, 1970 (*Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. soz. Wiss. Kl.*, año 1969, nº 1).

[2] H. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, I, §13, ed. Musarion, vol. XV, pág. 20 y sig. (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. Sánchez Pascual, 1ª ed., 9ª impr., Alianza, Madrid, 1997).

[3] F. Nietzsche, *Die Teleologie seit Kant* (ed. Musarion, vol. I, pág. 410).

III
Las crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media en una comparación de los sistemas

Las categorías que Descartes había suministrado a la autocomprensión de la Edad Moderna y que le convirtieron en el pensador preferido en todas las exposiciones sobre su origen, son las categorías de la duda metódica y del comienzo absoluto, basado sólo en sí mismo. La duda metódica es un procedimiento cauteloso; se la debe distinguir de la negación dogmática, que tiene que saber y fundamentar ya de antemano qué cosa deberá ser definitivamente invalidada, y se limita, por de pronto, a someter los juicios, como si fuesen prejuicios, a su fundamentación. Este procedimiento debe ser utilizable por cualquiera y en todo tiempo; los conocimientos que él depara de nuevo excluyen precisamente todas aquellas suposiciones que hacían entender por qué un procedimiento de este tipo es considerado necesario y ejecutado en un punto concreto de la historia.

El comienzo absoluto en el tiempo es, por su propia intención, atemporal. La autoconcepción de la razón como el órgano donde tendría lugar un comienzo absoluto excluye que sean reconocibles los síntomas de una situación que hacía necesario su comienzo ahora, en el presente, no antes y no después. La necesidad interna prohíbe que desempeñen un papel las necesidades externas. La razón, como última instancia que es, no necesita de ninguna legitimación para validarse a sí misma; pero también se niega a plantear la pregunta de por qué ella había quedado invalidada y necesita aún de un comienzo distinto. Hay cuestiones que no pueden ser planteadas en el contexto sistemático de los conceptos fundamentales cartesianos, como, por ejemplo, qué hacía Dios antes de la creación y por qué se decidió a hacerla, dónde estaba la razón antes de Descartes y qué la hacía elegir este medio y este momento concreto.

El comienzo absoluto, que inaugura la historia, se prohíbe a sí mismo tener historia, lo cual quiere decir: se prohíbe a sí mismo no sólo ser una tesis de los orígenes, sino incluso ser una respuesta a una crisis. En Descartes la historia no es más que un compendio de prejuicios, como en Bacon era un sistema de *ídolos*, que aho-

ra encuentran su fin, sin que ese final fuera comprensible como secuela de su valoración o su despotenciación a partir de lo insoportable de su dominio. Las características de la autoafirmación son ocultadas para evidenciar la existencia de una producción primordial; la crisis desaparece en la oscuridad de un pasado que no puede ser otra cosa que el fondo de la nueva luz.

Esta autointerpretación provoca directamente, como reacción, un historicismo masivo, al que no se hace justicia si se lo excluye de la racionalidad de la Edad Moderna. La idea del comienzo absoluto es, a su vez –por mucho que se vea a sí misma totalmente al servicio del sistema racional que ha de ser instaurado de un modo definitivo–, algo tan poco racional como cualquier otra *creatio ex nihilo*. La restitución de la *historicidad* que había sido negada no constituye aún, por sí sola, un contramovimiento respecto a la Ilustración. Pero la rehabilitación de la Edad Media en forma de romanticismo revela qué potencial está latente en un fenómeno así. La historización del comienzo de la Edad Moderna se transforma en el gesto de rechazo con el que se devuelve a la época la historia de su deseo de no querer tener historia y se le endosa, por decirlo así, su propia procedencia. La refutación de su comienzo absoluto se convirtió en una problematización de su legitimidad histórica, referida siempre a lo que se reclama en la autodefinición y que hace del silenciamiento de la dependencia histórica el indicio de una conciencia cuestionable, encubridora de sus contenidos injustos. El historicismo parecía suministrar la confesión de que existía una serie de derechos dejados de lado y que la autocomprensión de época que se manifiesta en la Ilustración ha de temer necesariamente. De ese modo, la apología de la Edad Media no tardó en convertirse en una construcción póstuma, y el menosprecio *abierto* de que era objeto parecía que sólo era explicable por el *secreto* usufructo que de ello hacía. La recuperación histórica de la Edad Media, que, al principio, había sido un triunfo del espíritu histórico sobre el alejamiento de lo histórico, sucumbe ella misma, casi por sus propias consecuencias, ante la categoría de la secularización.

A esto hay que añadir, como un elemento importante, el recorte de la tematización de la historia, limitándola a sus *grandes siglos*, a la substancia estable de formación *clásica*. Esta selección había sido elevada a la categoría de algo obvio y ejemplar mediante una ocupación con la Antigüedad basada en la idealización de un canon humanístico, que dejaba de lado amplios espacios de fenómenos de crisis y desintegración de la idealidad presuntamente atemporal que no casaban bien con la imagen preconcebida. Con este procedimiento, que se entregaba a una consideración de la historia que iba de una gran formación histórica a otra, seguía siendo, ciertamente, incomprensible la ruptura entre las épocas, que adoptaba el carácter de una mera catástrofe o de una pura arbitrariedad. El comienzo de la Edad Moderna, que se fundaba en su propia evidencia interior, parecía destruir de

un modo bárbaro el sentido de algún contexto histórico y surgir él mismo en virtud de un acto de pura autohabilitación.

Hace mucho que está en marcha la revisión de esta imagen de la historia. El interés de la investigación historiográfica ha ido desplazándose más y más de las fases de formaciones históricas que presentaban un sello *clásico* a las zonas de transición, deformación y reconfiguración. Esto vale tanto para la Antigüedad como para la Edad Media. Por mucho que se diga que ésas son hondonadas del proceso histórico, lo cierto es que así se tornan comprensibles estructuras que ponen de manifiesto el movimiento histórico en cuanto tal. De momento, es dudoso qué es –precisamente en su especificidad y sólo en relación con este contexto– lo que va a ser tematizado bajo esa idea directriz de la *desaparición del télos* y qué es lo que hará explorable ese planteamiento de la Edad Moderna como *autoafirmación*. Pues parece que con esa categoría puede captarse exactamente igual tanto el final de la Edad Antigua como la crisis de la Edad Media. Por ello era necesario analizar aquel *procedimiento* cuya aplicación respecto a la fase gnóstica final de la Antigüedad proporcionó el esbozo de lo que iba a ser el sistema medieval. Pero la diferencia entre las aporías que había que eliminar y la intensidad de las preguntas que irían saliendo al paso necesitan aún de una mayor clarificación, si no queda aparcada la objeción de por qué la *antigua* crisis de época no encontró *su* correlato de autoafirmación.

El helenismo, con sus logros científicos y técnicos, puede aparecer como una especie de *Edad Moderna inhibida*, rechazada ya en sus inicios por la irrupción del cristianismo y que sólo con el redescubrimiento de sus textos en el Renacimiento pudo estar de nuevo a sus anchas. La Edad Moderna sería, entonces, la normalización de una perturbación, la recuperación de la interrumpida continuidad de la historia en sus consecuencias inmanentes. Y la Edad Media sería de nuevo un ínterin sin sentido y simplemente molesto dentro del proceso histórico. Si dedico una parte de mis esfuerzos a refutar esta tesis, no es porque me horrorice esta consecuencia, sino porque encubre aquella situación *singular* de desafío y autoafirmación donde se origina la incomparable energía con que arranca la Edad Moderna.

Hasta ahora he hablado del gnosticismo como la última forma del sistema metafísico antiguo, y consolidándose la dogmática patrística luchando contra él. Pero la especulación gnóstica no es expresión de una desaparición del orden, sino de la transvaloración radical de un orden que se iba petrificando. La polémica patrística, que quiere servirse del cosmos positivo de la antigua metafísica para combatir el cosmos demonizado del gnosticismo insiste, con todo, en el procedimiento genealógico que deriva el cosmos gnóstico del desmoronamiento de la cosmología clásica de los griegos. Ahora bien, no se debe pasar por alto que la dependencia de la recepción patrística del estoicismo y su énfasis en el tema del cosmos incluía también la asunción de fórmulas de intenciones polémicas, sobre todo contra Epi-

curo. Pero los argumentos para esas fórmulas combativas tuvieron que ser encontrados, constituyendo, para nosotros, algo muy revelador.

Ireneo de Lyon remite el dualismo gnóstico a la antítesis entre el átomo y el espacio vacío en la filosofía de Demócrito y Epicuro. El mundo, tal como aparece, no es, ni allí ni aquí, lo verdaderamente existente; pero Ireneo pasa por alto la diferencia de que, para los atomistas, el mundo está integrado por seres, los átomos, que existen de verdad, mientras que el *Pleroma* gnóstico arrastra hacia sí todos los predicados del ser y hace que el mundo quede rebajado a la categoría de una pura apariencia de la nada, un engaño del Demiurgo.[1] Más importante es la equiparación del Dios transcendente del gnosticismo con los dioses extramundanos de Epicuro; tendrían en común el no asumir ninguna responsabilidad ni cuidado respecto al mundo y ni siquiera juzgar o ejercer la justicia en relación con los hechos humanos.[2] Un siglo más tarde, Tertuliano le daba al dios sin sentido ni movimiento de Marción (*immobilis et stupens deus*) a Epicuro como ancestro (*patriarca*), burlándose de él por ser incapaz de tener sentimientos de cólera y venganza.[3] La con-

[1] Ireneo, *Adversus haereses*, II, 14, 3 (PG, VII, 751): «*Umbram autem et vacuum ipsorum a Democrito et Epicuro sumentes, sibimetipsi aptoverunt* [...]. *Semetipsos ergo in hoc mundo, cum sint extra Pleroma, in locum qui non est, deputaverunt. Quod autem dicunt imagines esse haec eorum quae sunt, rursus manifestissime Democriti et Platonis sententiam edisserunt*».

[2] *Ibid.*, , III, 24, 2 (PG, VII, 967): «[...] *cum vero, qui non est, somniantes super hunc, ut magnum deum putentur adinvenisse, quem nemo possit cognoscere humano generi communicantem, nec terrena administrantem: Epicuri videlicet invenientes deum; neque sibi neque aliis aliquid praestantem, id est nulluis providentiam habentem*».

V, 26, 2 (PG, VII, 1195): «[...] *et nolunt iustum esse iudicium dei. Quapropter et alterum quemdam excogitant patrem, neque curantem, neque providentem eorum, quae sunt erga nos, aut etiam consentientem omnibus peccatis*».

[3] Tertuliano, *Adversas Marcionem*, V, 4, 14: «[...] *derideri potest deus Marcionis, qui nec irasci novit nec ulcisci*». I, 25, 3: «[...] *immobilis et stupens deus*»; I, 26, 3: «[...] *stupidissimus*»; V, 4, 3: «*deus ille otiosus*». Y también, en *Adversus Valentinianos*, 7, 4: «[...] *sedet [...] Bythos iste* [...] *in maxima et altissima quiete, in otio plurimo placidae et [...] stupentis divinitatis, ut iussit Epicurus*».

Además de una equivalencia estructural, afirma una dependencia dogmática entre ambos, aduciéndolo directamente como un *ejemplo de escuela* sobre el peligro de la recepción filosófica: «[...] *longum est* [...] *ostendere hac sententia omnes haereses damnari, quod omnes ex subtililoquentiae viribus et philosophiae regulis constent, sed Marcion principalem suae fidei terminum de Epicuri schola agnoscat*». (*Adversus Marcionem*, V, 19, 7). *Ibid.*, I, 25, 3: "[...] *si aliquem de Epicuri schola deum adfectavit Christi nomine titulare. ut quod beatum et incorruptibile sit neque sibi neque aliis molestias praestet; hanc enim sententiam ruminans Marcion removit ab illo (sc. Deo) severitates et iudiciarias vires*».

W. Schmid (art. en *Reallexikon für Antike und Christentum*, vol. V (1961), págs. 799-801) hace referencia al testimonio paralelo, no cristiano, de Plotino (*Enn.*, II, 9, 15), que ve a Epicuro y a los gnósticos unidos en el tema de la desvalorización del cosmos, «pensándose, ciertamente, primordialmente en un parentesco morfológico, no, propiamente, en una dependencia histórica». Un pasaje de Jerónimo muy semejante al de la polémica de Plotino (*Commentarii in Isaiam prophetam*, VII, 18, 1) ha sido remitido por Harnack a Orígenes y es posible, según W. Schmid, que la fuente común del *tópos* sea Ammonios Saccas: «[...] *dicit Epicu-*

tradicción es palmaria: no se puede poner en juego simultáneamente, en la lucha contra el dios de salvación gnóstico, al dios estoico de la providencia cósmica y al Dios veterotestamentario de la cólera y del juicio.

El valor explicativo de esa polémica para nuestro planteamiento del problema aparece plenamente si, al lado de ello, colocamos la comparación del concepto de Dios, de una libertad soberana, que se tiene a finales de la Edad Media con la dogmática de Epicuro. Leibniz hizo expresamente esa equivalencia. En su intercambio epistolar con Samuel Clarke, en 1715-1716, Leibniz se opone a la vinculación de la física newtoniana con una teología voluntarista, que a aquél le parecía consecuente con la suposición de un espacio absoluto y de un tiempo absoluto. Clarke había rechazado, partiendo de esta posición, la aplicación del principio de la razón suficiente a la explicación de la naturaleza. El acto de creación debía seguir siendo el hecho primigenio, sobre el que no se debería preguntar más y que no debería ser fundamentado racionalmente. Leibniz califica a esto como un «*décret absolument absolu*». El espacio absoluto tendría, para él, exactamente aquellas determinaciones que excluyen el origen racional de la realidad: no habría en él ninguna diferencia cuantitativa y local con sentido, siendo, por tanto, la quintaesencia de lo racionalmente indecidible. En la creación sólo habría, para Leibniz, *un* mero acto de poder: la creación de la materia en general. Quien reduzca el concepto de Dios a la omnipotencia y al libre arbitrio tendrá que ver –si es consecuente– en la materia la esencia de la creación y remitir todo a la materia. El absolutismo teológico no le dejaría ver al hombre la racionalidad de la creación, que es, justamente, lo que Leibniz quería hacer accesible con su principio de la razón suficiente y el pensamiento de un Dios que aplicaría las matemáticas. Decir que el mundo es un todo ordenado y conexo es, en Clarke, una mera afirmación sin consecuencias para el pensamiento humano. El orden sería el reverso de la realidad, vuelta hacia otro lado y no hacia nosotros: «*For in truth and strictness, with regard to God, there are no disorders* [...]».[1]

El núcleo de la disputa entre Leibniz y Clarke tiene que ver con la pregunta sobre cómo se ofrece al hombre la realidad de la naturaleza: si es, para él, algo fiable y servicial, o bien representa una mera exigencia exagerada de un reconocimiento –no corroborado– de su cualidad de orden. Leibniz insiste en que precisamente el orden que la razón humana aspira a encontrar en la realidad sería un compendio

rus non esse providentiam et voluptatem maximum bonum. Comparatione huius sceleratior Marcion et omnes haeretici qui vetus lacerant testamentum. Cum enim recipiunt providentiam, accusant Creatorem et asserunt eum in plerisque operibus errasse et non ita fecisse ut facere debuerat».

[1] *Clarkes zweite Entgegnung* (Leibniz, *Philosophische Schriften*, ed. de C. J. Gerhardt,vol. VII, pág. 361): «*In reality, and with regard to God, the present frame, and the consequent disorder, and the following renovation, are all equally parts of the design framed in Gods original perfect idea*».

de las cualidades que la razón divina tendría que dar a su obra. Lo que aquí se discute ya no es el problema de una finalidad del mundo dirigida a las necesidades de la vida humana, sino la cuestión de la capacidad de prestación de la razón humana, que tiene que afirmar sus leyes como leyes cósmicas. La fiabilidad racional del mundo, que es la condición de la posibilidad de todas las teorías, es un resto del contenido teleológico del orden que Leibniz defiende. La voluntad absoluta como principio metafísico sería, en cambio, el equivalente a la afirmación de que la fiabilidad del mundo no puede fundamentarse en la razón y que, por tanto, es un hecho, pero siempre revocable.

El punto culminante de la discusión entre Leibniz y Clarke se alcanza cuando Leibniz constata la equivalencia total entre el sistema de la voluntad absoluta y el sistema del azar absoluto, entre el voluntarismo y el atomismo: «*La volonté sans raison seroit le hazard des Epicuriens*».[1] El universo interpretado de forma atomista estaría dominado por el principio de la identidad de lo indiferenciable, pues tanto los átomos como el espacio vacío se definen diciendo que no admiten acciones racionales, poniendo a la razón ante la indiferencia de todas las posibilidades, de tal manera que el azar se convierte en el único principio de la realidad. El Dios nominalista sería un Dios superfluo, que puede ser sustituido por el azar de los átomos que se desvían de sus trayectorias paralelas y de los remolinos configuradores del mundo. El concepto de una voluntad absoluta sería, en sí mismo, una contradicción y, por consiguiente, una ficción quimérica.[2]

No tenemos por qué preocuparnos de que, desde la época del estoicismo, la expresión «epicureismo" se convirtiera en una especie de golpe bajo con intención polémica; aquí utilizamos ese nombre con toda precisión, en su sentido objetivo. Tampoco debemos preocuparnos de que la posición desarrollada por Leibniz con-

[1] G. Leibniz, *op. cit.*, vol. VII, pág. 374. Véase también la carta a la princesa de Gales, fechada el 2 de junio de 1716 (*Philosophische Schriften*, vol. VII, pág. 379): «*C'est l'erreur de l'indifference vague ou du decret absolument absolu* [...]. *Cette erreur encore est la source de vuide et des atomes*».

[2] G. Leibniz, *op. cit.*, vol. VII, pág. 371: «*Une simple volonté sans aucun motif (a mere will) est une fiction non seulement contraire à la perfection de Dieu, mais encor chimerique et contradictoire, incompatible avec la definition de la volonté* [...]».

Ya en el *Discours de Métaphysique*, de 1686, podemos leer: «[...] *il ne faut pas aussi s'imaginer des decrets absolus, qui n'avent aucun motif raisonnable* [...] (§ 31). Y aún antes, en 1680, en una carta a Philipp de Hamburgo, como con un argumento dirigido contra Descartes: «*On voit bien que la volonté de Dieu même ne sera qu'une fiction mise en jeu pour éblouir ceux que ne s'attachent pas assez à approfondir ces choses. Car quelle volonté (bon Dieu) qui n'a pas le bien pour objet ou motif? qui plus est, ce Dieu n'aura pas même d'entendement* [...]. *Mais de dire qu'un tel Dieu a fait les choses, ou de dire qu'elles son esté produites par una necessité aveugle, l'un vaut l'autre, ce me semble*». (*Philos. Schr.*, vol. IV, pág. 285). W. Kabitz (*Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems*, Heidelberg, 1909, pág. 122) cita, de una carta a Wedderkopf, jurista de Kiel, la siguiente frase: «No está en el poder de ningún ser el querer cualquier cosa».

tra Newton no haya salvado la metafísica de un orden cósmico garantizado por la razón divina. El camino que llevó más lejos no surgió a partir del principio de esta crítica, sino de uno de sus efectos colaterales: la fenomenalización del espacio y del tiempo. Lo que resulta revelador no es la antítesis, en cuanto tal, de índole metafísica entre Leibniz y Clarke, sino el principio que se nos presenta en el análisis de Leibniz: el principio de la *equivalencia* entre la explicación nominalista y la mecanicista del mundo, lo cual proporcional el hilo conductor del *cambio de papeles* que se llevará a cabo en el reemplazo de la explicación de la naturaleza de finales de la Edad Media por la de principios de la Edad Moderna.

Forma parte de los fenómenos esenciales –si bien gustosamente infravalorados– de la Edad Moderna incipiente el que ésta intente apropiarse de nuevo el atomismo de la filosofía natural de Demócrito en la forma que le dieran Epicuro y Lucrecio. El cambio de las representaciones sobre la materia y el movimiento ha sido preparado por esta renovación del atomismo antiguo. Pero, pese a esta función, dicho fenómeno sólo ha sido entendido como una parte del «Renacimiento», condicionado por la redescubrimiento literario de Lucrecio el año 1417; con ello, se ha hecho de ello un dato histórico, que no precisa de ninguna otra explicación ulterior. Sin embargo, la mera demostración de la existencia o la reaparición de una fuente no explica nada. También los renacimientos tienen, en su génesis, una lógica, y únicamente la exposición de la misma llenaría las exigencias de lo que debe ser una comprensión histórica. La observación de Leibniz contra Clarke que hemos citado pone de manifiesto la conexión estructural existente entre el nominalismo, como fenómeno aparecido a finales de la Edad Media, y el atomismo como aparece al principio de los tiempos modernos. Ambas posiciones consideran el origen del mundo como un acontecimiento que se sustrae a la racionalidad humana. Epicuro había adoptado como origen de los torbellinos –de los que él hacía surgir sus mundos– la «desviación casual de los átomos» respecto a sus trayectorias rectas y paralelas en el espacio vacío; el nominalismo no tenía, para cualquier pregunta sobre la razón y la intención de la creación, otra respuesta que el agustiniano *Quia voluit*.

Pero el carácter *sistemáticamente* sustituible, según Leibniz, de ambas tesis no significa que también tengan que ser equiparadas en su función *histórica*. La primacía de la voluntad divina, que, en vez de responder a la pregunta la rechaza, iba a fortificar la vinculabilidad de lo dado con el hombre; la tesis mecanicista fundamental, si bien sustraía el origen del mundo a toda exigencia de comprensión racional, no tenía, en modo alguno, implicaciones *conservadoras* para la relación del hombre con la naturaleza. Al contrario, mostraba el sustrato material del mundo como una potencialidad carente de sentido en sí misma y, por ello, lista para lo que disponga la razón humana. El cambio de papeles que se realizó con el intercambio entre la *voluntad* absoluta *y* la *materia* absoluta definía el mundo precisamen-

te como lo no dado de antemano, como una tarea, en vez de un presupuesto. Sin embargo, la cuestión de por qué el atomismo pudo tener este significado, ciertamente, como sucesora del voluntarismo, pero sin ocupar el lugar que tenía originariamente, nos lleva a pensar en la irreversibilidad de este cambio de papeles. La filosofía mecanicista de la naturaleza sólo pudo ser tomada como un instrumento para la autoafirmación al haberse preocupado el nominalismo de una forma lo bastante radical de la destrucción de una imagen de cosmos humanamente fiable.

Este presupuesto no se había dado en los orígenes del antiguo atomismo. La filosofía de Epicuro es, en esencia, una terapia del desasosiego humano causado por los fenómenos de la naturaleza, o, más exactamente, por las explicaciones tradicionales de los mismos. El nominalismo es un sistema donde se da un desasosiego extremo del hombre frente al mundo, claro que con el propósito de hacerle buscar su salvación no justo en el mundo, empujándolo hacia un estado de desesperación ante las posibilidades que tiene acá abajo y, con ello, hacia la capitulación incondicional del acto de fe, que, a su vez, no podría ejecutar con sus propias fuerzas. Según la filosofía clásica griega seguía siendo posible el postulado de la *ataraxía*, mientras que conforme al absolutismo teológico de los últimos tiempos medievales era la *autoafirmación* lo que se iba a hacer una implicación necesaria de todo sistema filosófico. ¿Pueden ser confirmados estos distingos por medio de un análisis comparativo del atomismo antiguo y del nominalismo medieval? Con ello, quedaría mejor perfilada la tesis de que una *respuesta* histórica como la de la Edad Moderna ya no podía ser dada al helenismo, sino sólo al nominalismo. Al mismo tiempo, habría que determinar con mayor exactitud, según sus funciones en el interior del sistema, los elementos dogmáticos que sean parangonables.

Para los dioses de Epicuro *y* para el Dios del nominalismo no hay ninguna *ratio creandi*, ningún motivo para la creación del mundo. A partir de esta tesis homófona en ambos casos se extraen, sin embargo, consecuencias radicalmente distintas. Para Epicuro, la consecuencia es que, dado que no se puede aducir ninguna *ratio* para el acto de crear, no se puede aceptar, en absoluto, ninguna creación. En todo caso, así es como Lucrecio trata de hacer plausible el argumento, teniendo a la vista, como modelo de una producción del mundo razonada, el tipo de mito del Demiurgo platónico, con su *patrón de ideas*; refiriéndolo a esto, se pregunta dónde, en un sistema como el epicúreo de un espacio vacío y de átomos, podía ofrecerse a los dioses el modelo intuible de un mundo que habrá que crear.[1] El círculo vicioso que primero tenga que existir ya un mundo para extraer de él qué podría ser creado –círculo, por cierto, que está solapado incluso en el mito del Demiurgo platónico– excluye el pensamiento de la creación de la serie de principios

[1] Lucrecio, *De rerum natura*, Libro V, 181-186 (trad. cast.: *De la naturaleza de las cosas*, ed. bilingüe de E. Valentí Fiol, Bosch, Barcelona, 1985).

de explicación racional. Se deja el origen del mundo en manos del azar, si bien es verdad que se trata de un azar que sigue teniendo sus garantías, como más tarde mostraremos.

A partir de la misma tesis los nominalistas deducen una conclusión sumamente positiva para su sistema teológico: al no tener la creación fundamento alguno y no estar vinculada a ningún modelo dado de antemano para una hechura demiúrgica, demuestra la radicalidad de una voluntad no fundada y que todo lo fundamenta, y representa un máximo de causalidad, siendo el primero de esa serie de actos de *gracia* que constituyen el tema propio de la teología. Dios no es, como lo era el Demiurgo platónico, el ejecutor de un plan cósmico autoconsistente y que transmite la evidencia de su unicidad, cuya idealidad significaría, ni más ni menos, que toda razón tiene además que reconocer y comprender en tal plan las características vinculantes propias de un mundo, convergiendo en este modelo tanto un conocimiento teorético como productivo. Al Dios nominalista se le abre, con su obra, el más extenso horizonte de posibilidades no contradictorias, donde él elige y rechaza como quiere, sin que el resultado tenga que rendir cuentas de los criterios seguidos por su voluntad. Mucho de lo que Él pudiera crear no lo quiere crear; esto diferencia, según el pensamiento nominalista, al origen del mundo de un fenómeno de causalidad natural, donde irían incluidos siempre todos los efectos posibles.[1]

Esta concepción de la creación no es una materia incidental de la escuela nominalista, sino que guarda una relación estrecha con el meollo de su filosofía: la negación de las ideas universales y la afirmación de la posterioridad del concepto respecto a la realidad. No es difícil hacerlo comprensible. El realismo de los conceptos que hacen referencia a una vinculabilidad ejemplar que existiría antes de las cosas se revela como inconciliable con el concepto estricto de la *creatio ex nihilo*. El *universale ante rem*, como algo repetible y repetido a voluntad en lo concreto, sólo tiene un sentido en tanto el universo represente un compendio de posibilidades limitado. Ahora bien, en el concepto de *potentia absoluta* va implicada una infinidad de cosas posibles, y eso priva de todo sentido a la interpretación de lo individual como la repetición de un universal. La creación debe significar que todo lo existente surge de tal manera de la *nada* que antes de existir no estaba ni siquiera en su determinación conceptual. Solamente así se excluye, según argumenta Guillermo de Ockham, que Dios limite su poder al crear un ser determinado, porque lo específicamente idéntico de otras criaturas concretas únicamente permitiría una copia y repetición, pero no una creación. El poder absoluto es original en cada una

[1] G. de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, I, 43, 1 m: «*Utrum deus possit facere aliquae quae non fecit nec faciet [...] si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla*». Y en *Quodlibeta*, VI, 1: «*Deus multa potest facere quae non vult facere*».

de sus criaturas. Desconoce la diferenciación aristotélica entre una forma esencial y la individualidad; no produce sino unicidades esenciales.[1]

Mas justamente esa riqueza de *abundancia* creadora lleva a la razón humana a la perplejidad de tener que servirse de su *economía* de conceptos clasificadores, pese a la auténtica realidad, como una construcción auxiliar tan necesaria como insuficiente, lo cual significa que sólo puede comprender de antemano su dominio teorético de la realidad como una autoafirmación. O sea, que la negación de las ideas universales excluye directamente que la autolimitación de Dios a su *potentia ordinata* se pueda captar también en la naturaleza a favor del hombre y de su razón. El espíritu divino y el espíritu humano, el principio creador y el principio cognoscente se comportan, por decirlo así, sin tener consideración el uno por el otro. La gratuidad de la creación condiciona el que ya no se pueda plantear la exigencia de su adecuación a las necesidades de la razón. El principio de economía, la navaja de Ockham, no ayuda en nada a la reconstrucción de un orden *dado* en la naturaleza, sino a su reducción violenta a un orden *supuesto* por el hombre. Dios no es un ser económico; hace muchas cosas de forma complicada que se podrían hacer también de un modo sencillo y ahorrativo, y esto «*quia vult, nec est alia causa quaerenda*».[2] La distinción de Ockham entre *potentia absoluta* u *potentia ordinata*[3] no le garantiza ningún alivio a la situación de la razón, porque si bien implica que el *ordo*, una vez elegido, es mantenido, no revela nada sobre cuál es el contenido del orden querido por Dios. La *potentia ordinata* sólo puede ser invocada para la vía de la salvación, no para la vía cognoscitiva. La *voluntad* de Dios sólo debe ser accesible mediante la *Revelación*, la confianza en la salvación no puede traducirse en una confianza en el mundo ni intercambiarse con ella.

---

[1] G. de Ockham, *op. cit.*, I, d. 2, q. 4 d: «[...] *creatio est simpliciter de nihilo, ita quod nihil essentiale vel intrinsecum rei simpliciter praecedat in esse reali, ergo nulla res non variata praeexistens in quocumque individuo est de essentia istius individui de novo creati, quia si sic, aliquid essentiale isti rei praecederet et per consequens non crearetur, ergo non est aliqua res universalis de essentia istorum individuorum, quia si sic, illa praeexisteret omni individuo post primum productum et per consequens omnia producta post primum productum non crearentur, quia non essent de nihilo*».

I, d. 35, q. 5 E-P: «[...] *ipsa creatura est idea primo; ipsae ideae sunt ipsaemet res a deo producibiles; ideae oriuntur et intereunt, quia ideae sunt ipsaemet creaturae quae oriuntur et intereunt*».

[2] *Ibid.*, I d. 14, q. 2 G: «[...] *ex hoc ipso quod vult, convenienter vult, et non frustra*». Sobre todo en relación con la vía de salvación se puede decir que Dios obra frecuentemente *mediantibus pluribus* lo que Él podría lograr igualmente *mediantibus paucioribus* (*ibid.*, I d., 17, q. 3 DF). La *complicación* incluso de la *potentia ordinata* tendría que ver con un factor de sumisión poco comprensible; la credibilidad del propio Dios se convertiría en el objeto central, si no único, de la fe que asegura la salvación.

[3] G. de Ockham, *Quodlibeta*, VI, q. 1: «*Haec distinctio* [...] *est sic intelligenda, quod posse deum aliquid quandoque accipitur secundum leges ordinatas et institutas a deo et illa dicitur deus posse facere de potentia ordinata. Aliquando accipitur posse pro posse omne illud quod non includit contradictionem fieri, sive deus ordinavit se hoc facturum sive non, quia multum potest deus facere quae non vult facere*».

Éste no es, ciertamente, un dualismo metafísico de tipo gnóstico, pero sí, en la práctica, un equivalente suyo *ad hominem*: sólo el Dios de la salvación es seguro y fiable, un Dios que se ha autolimitado en su *potentia ordinata*, como un Soberano, en parte, constitucional, pero reservándose aún a sí mismo, con la *predestinación*, el ámbito de aplicación de ese querer ser fiable. Es justamente esa restricción a la hora de elegir lo que diferencia al dualismo pragmático de finales de la Edad Media del dualismo gnóstico de los tiempos últimos de la Antigüedad, ya que la liberación de los lazos del cosmos ahora ya no es una oferta de la divinidad que esté abierta a todos los hombres y autentificada con la posesión de la *gnósis*, el conocimiento. Esta vez no hay una conciencia de aquellos presupuestos bajo los cuales el mundo podría convertirse en algo sin importancia para el hombre. Es verdad que se dogmatiza sobre la falta de motivo de la creación (es producto de la voluntad divina), como algo que impele a someterse a Dios, pero esta sumisión no es, en cuanto tal, una condición suficiente de la salvación. La huida desde el mundo a la transcendencia ya no es, para el hombre, una alternativa, perdiendo, con ello, su carácter urgente y su efectividad. Pero se ve obstaculizada incluso la huida hacia el sosiego consigo mismo del mundo interior, el *secum vivere* de la *ataraxía* epicúrea. Si uno quería probar de nuevo el método de la neutralización de los fenómenos y problemas de la naturaleza se percataría que éste había perdido su contundencia, pues el presupuesto en que se basaba –la existencia de una serie de posibilidades finitas (y, por tanto, representables en su totalidad) de procesos naturales– se había hecho insostenible ante ese trasfondo de infinitud del poder divino. Ya no podía recuperarse aquella dependencia de la *ataraxía* de la física. Sólo en tanto el poder real del hombre sobre la naturaleza podía ser pensado como algo dependiente de la física eran las ciencias de la naturaleza, potencialmente, un instrumento de superación de la nueva y radical inseguridad de la posición humana en la realidad.

La filosofía y la ciencia que se ofrecían para remediar tales inseguridades y que se iban configurando de una forma autónoma no podían convertirse ellas mismas y como pura teoría en dispensadoras de «la felicidad de su época».[1] La filosofía no sólo tenía que proyectar y razonar un determinado *método*, sino que debía convertirse ella misma en un método de dominación de las cosas y adecuación a las mismas en la posesión del mundo por parte del hombre. No se podía volver a arrinconar a la naturaleza en una zona marginal de la conciencia, desactivando y descontrolando sus manifestaciones, sino que, ahora, aquélla se convertía, al contrario,

---

[1] Está fórmula de las filosofías helenísticas la encontramos en Karl Marx, en los trabajos preparatorios para su *Dissertation* (*Frühe Schriften*, ed. de Lieber y Furth, vol. I, pág. 104): «Así, por ejemplo, la filosofía epicúrea o estoica fueron la felicidad de su tiempo; no de otra forma buscaría la mariposa nocturna, una vez que se ha puesto el sol de la universalidad, la luz de lámpara de lo privado».

en el tema por antonomasia, un tema acuciante y que cada vez reclamaba con mayor exclusividad la atención teorética. Ya no había forma de refugiarse en esa «luz de lámpara de lo privado». El conocimiento como un esfuerzo individual, como una forma de acceso a una verdad total había revelado su inutilidad. El método científico, como lo esbozó Descartes, representaba la forma de proceder de una proclama con una incomparable energía teorética que ponía a su servicio tanto a los individuos como a las generaciones.

Qué cosa ya no era posible o de nuevo posible puede ser expuesto en la confrontación, precisamente, con la intención de Epicuro: *humanizar* la falta de fundamento de la naturaleza como la razón para desinteresarse por ella, despotenciar el interés por saber que rige en la física mediante la misma física y poner de manifiesto la superfluidad de la teoría en cuanto teoría. La diferencia se hace perfectamente comprensible en la formulación que el joven Marx hizo, en su *Dissertation*, del rasgo fundamental de la filosofía epicúrea: «[...] lo interesante en Epicuro es ver cómo aleja, en todos los ámbitos, la situación que estimula la aparición de los presupuestos, mientras celebra como una situación normal aquella en la que los presupuestos permanecen ocultos».[1] Si en Epicuro todo iba orientado a la desactivación y dispersión de los problemas que acucian al hombre desde fuera, en el ocaso de la Edad Media todo empuja, al contrario, a la agudización y exacerbación de los mismos. Por mucho que la intención haya sido inicialmente llevar las aspiraciones teoréticas a un punto donde se haga inevitable su renuncia y la necesidad, con ello, del sometimiento bajo la fe, la dinámica inmanente al tema va a parar al resultado opuesto: la conciencia de que justamente en aquello que debería ser abandonado se encuentra, necesariamente, lo irrenunciable del interés humano.

El análisis comparativo del epicureísmo y el nominalismo conduce a otro punto de coincidencia superficial en la representación de la *pluralidad de los mundos*. Este pensamiento iba a ser, en los prolegómenos de la Edad Moderna, uno de los factores esenciales de la destrucción de la idea metafísica del cosmos. Y la Ilustración simulará el experimento conceptual de la existencia de otros mundos distintos al nuestro preferentemente al ejercer su función crítica respecto al hombre y a su conciencia de privilegio en el cosmos: la autoafirmación de la razón exige salir de aquella situación de apaciguamiento teleológico y de ilusión antropocéntrica. Pero en el antiguo atomismo este pensamiento no aporta aún lo que según Guillermo de Ockham debiera aportar, a saber: probar la contingencia del mundo y mostrarlo al hombre, mediante la variación conceptual de lo que es su existencia fáctica, como susceptible de cambio y digno de ser cambiado.

Cuando Epicuro, como, antes de él, otros griegos, habla de un *kósmos* en plural esto no significa sino que se piensa que *una* sola idea de cosmos es realizada en

[1] K. Marx, *Vorarbeiten zur Dissertation* (*Frühe Schriften*, ed. cit., vol. I, pág. 89).

la multitud de ejemplares que se quiera. Antes de que Platón y Aristóteles hubieran dado una sanción metafísica a la unicidad del cosmos, el pensamiento de la pluralidad de mundos había surgido, entre los presocráticos, todavía sin ninguna agudización dogmática. Anaximandro había visto el mundo de una forma análoga al sistema jurídico de la *pólis*, y de esta analogía había surgido, sin violencia alguna, la representación de unidades cerradas en sí mismas y separadas entre sí por la tierra de nadie del espacio: «Si uno deja la *pólis*, se llega al campo libre y, tras algún tiempo, a otra *pólis*. Esto guarda relación con la representación de que, fuera de nuestro cosmos, a mayor o menor distancia, se encuentran otros *kosmoi*, y, siempre de nuevo, otros y otros más, sin fin».[1] Sólo a partir del atomismo de Demócrito recibió impulso una representación de la pluralidad de mundos que amenazaba la propia idea de cosmos. Los átomos no sólo existen en un número infinito, sino también con una variedad infinita de formas, y ya no se puede dar ninguna razón de que, de sus remolinos en el espacio vacío, tengan que surgir mundos del tipo del nuestro. A este azar absoluto que preside el origen de los mundos y su forma opuso Platón su vinculación entre la doctrina de las ideas y la cosmología, y Aristóteles proporcionó a la tradición el canon de las demostraciones para la unicidad necesaria del cosmos como un aprovechamiento total de todas las posibilidades del espacio, de la materia y de las formas. Los estoicos consumaron la identidad entre metafísica y cosmología convirtiendo la finalidad de la naturaleza que hace referencia al hombre en la expresión de la providencia que en ella rige. Pero precisamente con esa exacerbación de las cosas hicieron que la unicidad del cosmos causara escándalo: la teleología cósmica no podía ser relacionada con el individuo y con su aspiración a la felicidad; el mal y el dolor del mundo sólo podían ser justificados mediante una oculta finalidad del todo, desconsiderada con el individuo.

Aquí se inserta la oposición de Epicuro, que hizo precisamente de la cuestión de la posibilidad de la felicidad del individuo el centro de su filosofía. Un cosmos, una finalidad o una providencia de los que el individuo no podía sentirse seguro le parecían a él no sólo algo irrelevante para su cuestión central, sino un obstáculo para una forma de vida que no debía tener ni miedo ni esperanza de lo que le pudiera venir al hombre a partir del mundo. El dolor y el mal, que se hubieran tenido que tomar como elementos de una *lógica* de la realidad en los que habría que suponer un motivo, de la índole que fuese, convertirían a los hombres en sujetos de una desigualdad de destino y felicidad *decretada*, cuyo presunto sentido no les podía dejar indiferentes. Los mundos del azar atomista que Epicuro contrapuso a la sanción de un cosmos único hacen que el destino externo de cada uno de sus seres aparezca como el resultado de una constelación de cosas cuyo carácter casual es benévolo para el hombre precisamente por no ser algo *pensado* o *decretado* para

[1] W. Bröcker, *Die Geschichte der Philosophie vor Sokrates*, Francfort, 1965, pág. 17.

él y con un *rol* fijado. El azar es el tipo de destino que es posible con respecto a la indiferencia. La afirmación de la pluralidad de los mundos sería algo así como una demostración cosmológica de la igualdad de todo lo existente en la distribución de aquello que a cada uno le puede sobrevenir (*zustossen*), chocando literalmente con uno en ese incesante entrechoque (*Zusammenstoss*) de átomos. Todo el sistema físico de Epicuro hace que se pase revista a la naturaleza en toda su indiferencia respecto al hombre, para así recomendar, a su vez, al hombre, como presupuesto de su felicidad, la *indiferencia*.

Epicuro se sirve del atomismo democritiano, pero cambiando radicalmente su función; no está interesado en la explicación de los fenómenos de la naturaleza, sino en liberar al hombre de la presunta significación de los mismos. Una vez más, el joven Marx encontraba, en su *Dissertation*, la diferencia decisiva existente entre el físico y el humanista: Demócrito «aplicaría, como forma de reflexión de la realidad, la necesidad», mientras que para Epicuro sería el propio azar «una realidad que sólo tiene el valor de la posibilidad», y en esta posibilidad «lo que importa no es el objeto que es explicado, sino el sujeto que explica». Y sigue diciendo: «Lo abstractamente posible, que puede ser pensado, no es algo que obstruya el camino al sujeto pensante, no significa, para él, ningún límite ni es piedra de escándalo. Es indiferente el que tal posibilidad sea también real, pues el interés no se extiende aquí al objeto en cuanto objeto. De ahí que Epicuro proceda con un descuido sin límites en la explicación de los fenómenos físicos particulares [...]. Uno ve que no tiene interés en investigar los fundamentos reales de los objetos. De lo que se trata es de tranquilizar al sujeto que busca explicaciones».[1]

A partir de esta diferenciación se ha de determinar ahora también la tesis de la pluralidad de mundos. Con toda su oposición al cosmos de la metafísica, Epicuro siguió, inadvertidamente, manteniendo aquellas de sus implicaciones que podían, por decirlo así, atemperar el azar de los átomos. El hecho de que bajo las premisas del atomismo no se dé, para él, sino un solo mundo (por no hablar de muchos del mismo tipo), no presentaba, a sus ojos, dificultad alguna porque, sin darse cuenta, podía trabajar así con un apoyo teleológico. Lucrecio, que en su poema didáctico nos informa, con la fidelidad que caracteriza a la escuela epicúrea, de las doctrinas de su maestro, considera improbable que el número infinito de átomos no haya llevado a cabo nada fuera de nuestro propio mundo.[2] Aquí está de nuevo

[1] K. Marx *Dissertation*, Parte I, III (*Frühe Schriften*), ed. cit., vol. I, págs. 32-35.

[2] Lucrecio, *De rerum natura*, Libro II, 1052/1057: «[...] *nullo iam pacto veri simile esse putandumst* [...] *nil agere illa foris tot corpora materiai*». Hasta qué punto esto está pensado todavía dentro del horizonte del cosmos griego se evidencia si aducimos el hecho de que Kant llega a comparar la improbabilidad de una aportación positiva de los conceptos metafísicos fundamentales con la formación del mundo en el atomismo de Epicuro: «[...] parece que sería más fácil que los átomos de Epicuro, después de haber estado siempre cayendo, desde la eternidad, choquen alguna vez entre sí formando un mundo que explicarlo mediante los

ese principio metafísico que dice que la naturaleza no hace ningún esfuerzo en vano. Pero en Epicuro es tan *poco* casual el *hecho de que* haya mundos en general como *lo que* resulta de ello cuando a partir de los torbellinos de átomos surgen los mundos. En este punto, la extrema inseguridad de Demócrito es revocada y trocada en una seguridad tranquilizadora. Según nos informa Hipólito, Demócrito había enseñado que los mundos se diferencian entre sí incluso en su aspecto y que, en algunos de ellos, no hay ni sol ni luna ni animales ni plantas.[1] Eso era una consecuencia de la infinita variedad formal de átomos que él había supuesto. El cambio decisivo llevado a cabo por Epicuro en el sistema del maestro –al que contradice en esto– es la admisión de un número determinado y limitado de formas por las que los átomos se diferencian entre sí.[2] De ahí que sea algo natural, para Epicuro, que los productos del azar se parezcan, e incluso que haya ser humanos en cada uno de sus mundos.

En el fondo –y este efecto sobre la conciencia tiene que haber sido, sobre todo, lo que le importaba a Epicuro–, el caos del remolino de átomos es de una seguridad tranquilizadora, que supera las garantías tradicionales que daban los dioses. Pero la liberación del miedo que esta cosmología depara no debe repercutir en una admiración del mundo, efecto primigenio de una filosofía que espera que la realización existencial del hombre se produzca desde fuera, desde la naturaleza. No es cosa de admirar el hecho de que haya mundo, *«non est mirabile»*;[3] esto es lo más obvio, es, justamente, lo *natural* lo que se manifiesta, en la pluralidad de mundos, como algo *fácil* de surgir. El ser humano no se preocuparía por lo aquello que allí se da por sí mismo, y en eso se parece a los dioses de Epicuro, que viven su bienaventurada existencia en el espacio vacío entre los mundos igualmente despreocupados de la marcha de las cosas naturales.[4] Epicuro pone de relieve una vez más el auténtico concepto de naturaleza de los griegos, que no había concebido la naturaleza como un sujeto cuasidivino, un *deus sive natura*, ni como un poder por encima de las cosas, sino como un modo de funcionamiento de los procesos que se

los conceptos más generales y abstractos» (*Träume eines Geistersehers*, II, 2, en la *Akademie-Ausgabe*, vol. II, pág. 358; trad. cast.: *Los sueños de un visionario*, trad. de P. Chacón, Alianza, 1ª ed., 2ª impr., Madrid, 1994).

[1] H. Diels, *Fragmente der Vorsokratiker*, 68 a 40.

[2] Diógenes Laercio, X, 42; (trad. cast.: *Vida de los filósofos ilustres*, trad. de C. García Gual, Alianza, Madrid, 2007). Lucrecio, *op. cit.*, II, 513 y sig.: «[...] *fateare necessest materiem quoque finitis differre figuris*». Véase, al respecto, Karl Marx, *Dissertation*, II, 2 (ed. cit., pág. 50): «La afirmación de Leibniz de que no hay dos cosas iguales se vería así invertida, y ahora habría un número infinito de átomos con la misma forma [...]».

[3] Lucrecio, *op. cit.*, Libro II, 308.

[4] Cicerón, en *De natura deorum*, I, 20, 53, en Usener, fragm. 352 (trad. cast.: *Sobre la naturaleza de los dioses*, trad. de A. Escobar, Gredos, Madrid, 2001), ha formulado este punto clave de la «metafísica» epicúrea como sigue: *«Docuit enim nos idem qui cetera, natura effectum esse mundum: nihil opus fuisse fabrica, tamque eam rem esse facilem, quam vos effici negatis sine divina posse sollertia, ut innumerabilis natura mundos effectura sit, efficiat, effecerit»*.

desarrollan a partir de sí mismos y por sí mismos. El Demiurgo, el Motor inmóvil, la razón cósmica habían sustituido este concepto de naturaleza por un factor presuntamente más seguro, que hacía interpretar al mundo según el modelo de la obra humana.[1] Lo decisivo es que Epicuro sólo puede excluir y alejar de la conciencia humana a aquel Dios cargado con la preocupación por el mundo, el *deus laboriosissimus* insertando en el proceso cósmico ciertas *constantes*, haciendo del caos una especie de *desorden ideal* y derivando así –como Kant echa en cara al «desvergonzado» Epicuro–, «realmente, la razón de la sinrazón».[2] No hay en él ninguna argumentación física a favor del estricto paralelismo de las trayectorias de átomos en el espacio vacío, y el número finito de las formas de los átomos y de sus repetidas combinaciones es atribuido, usando una metáfora absoluta, a «alianzas de la naturaleza» (*foedera naturai*).[3] El sistema de Epicuro no se ve libre de metafísica, pero apoyándose en un postulado con una porción mínima de metafísica, que le asegura al hombre que el mundo es un *kósmos*, sin que se deriven de ello obligaciones para él.

Tales aseguramientos de la fiabilidad de la naturaleza le iban a estar vedados al absolutismo teológico tardomedieval. A éste no le importa la realidad del mundo y su significado para la conciencia humana, sino la salvaguardia de las posibilidades de Dios. Es verdad que el mundo podía ser una *demostración del poder* que lo había creado, pero ni una realidad tan grandiosa –aunque estuviese menos necesitada de justificación que la actual– podía ser una *demostración de la omnipotencia*. Ésta era la raíz de las paradojas de la Escolástica en su conjunto: por un lado, no podía sacar del mundo nada que privase de su fundamento a todo ese sistema de demostraciones de la existencia de Dios, por otro, tampoco podía atar a la divinidad a este mundo, como si éste fuera un compendio de todo su poder creador.

Este conflicto dentro del sistema se hizo evidente en 1277, cuando el obispo parisino Étienne Tempier condenó una lista de tesis que reflejaban, en su conjunto, el resultado de la ya concluida recepción aristotélica del siglo XIII. Tres años después de la muerte del clásico de la alta Escolástica, Tomás de Aquino, era condenado, como una limitación filosófica de la omnipotencia divina, su reconocimiento de la demostración aristotélica de la unicidad del mundo.[1] Este documento designa exactamente el momento en que la primacía del interés por la racionalidad de la creación y su inteligibilidad humana se deviene bruscamente una fascinación especulativa por el predicado teológico del poder absoluto y la libertad absoluta.[2]

La reacción teológica de 1277 tuvo un efecto distinto al que pretendía; al negar que el mundo creado pudiera ser el equivalente de la fuerza creadora que había operado en él abría las compuertas a toda una oleada de nuevas preguntas. La filosofía de la naturaleza nominalista, cuyo estilo metodológico iba a convertirse en una variación libre de todos los principios cosmológicos de la Escolástica hasta entonces vigentes, no es pensable sin el apoyo de este decreto. Pero no se debe leer de una forma aislada aquella tesis que condenaba la negación de una *posible* pluralidad de mundos. Es cierto que debía excluirse el que este mundo fáctico pudiera mostrar en sí mismo todo un compendio de las posibilidades de Dios, pero, al mismo tiempo, caería también bajo el mismo veredicto la afirmación de que un universo de un número infinito de mundos reales pudiera equipararse a la autorreproducción de la propia divinidad. La solución que Giordano Bruno iba a dar a esta cuestión fundamental de los últimos tiempos de la Edad Media con su cosmología se veía excluida: la Causa primera de todo no puede producir un efecto que se iguale a su propia esencia.[3] La Edad Media permaneció aprisionada entre estas dos negaciones y atada a sus dificultades insolubles.

---

[1] El epicúreo Veleyo emplea adrede, en el pasaje que acabamos de citar de Cicerón, con vistas a la exposición de su propia opinión de escuela, el término *natura* en ablativo, es decir, para determinar el modo en que ha tenido lugar el surgimiento del mundo, mientras que, en sus ataques contra la cosmología platónica y estoica, usa *natura* en nominativo, a fin de mostrar la hipostatización de la naturaleza en una potencia metafísica. Si bien es cierto que la recepción epicúrea no ha mantenido este cuidado en el uso del concepto de naturaleza; ya Lucrecio (V, 233 y sig.) independizó a la naturaleza convirtiéndola en *daedala rerum*, empezando a difuminar, con ello, su diferencia con la metafísica.

[2] I. Kant, introducción de *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, de 1755 (*Werke*, ed. de E. Cassirer, vol. I, pág. 229).

[3] Lucrecio, Libro II, 300-302: «[...] *et quae consuerint gigni gignentur eadem / condicione et erunt et crescent vique valebunt, / quantum cuique datum est per foedera naturai*».

Un ejemplo evidente de la *capacidad de rendimiento* de las constantes supuestas es la consideración de esa hipótesis extremada, para explicar las fases de la luna, de si éstas no podrían concebirse como un proceso continuo de desaparición y reaparición del propio cuerpo lunar (V, 731-736); para ello, se necesitaría presuponer que se da una repetición totalmente exacta del mismo fenómeno de configuración atómica, pero ni siquiera algo así sería nada especial : «[...] *ordine cum (videas) tam certo multa creari*». Véase, al respecto, I, 204: «*Constat quid possit oriri*»; I, 586-588 y II, 709: «[...] *eadem ratio res terminat omnis*»; III, 787: «[...] *certum ac dispositumst ubi quicquid crescat et insit*» (también en V, 131). Tendría que ver igualmente con esto el tratamiento de la cuestión sobre la posibilidad de seres naturales monstruosos (*portenta*), como los centauros. Lucrecio niega esa posibilidad con el argumento de que la naturaleza de los átomos no permite acoplar entre sí cualquier cosa: «[...] *sed res quaeque suo ritu procedit et omnes / foedere naturae certo discrimina servant*» (V, 923 sig.). Véase también VI, 906 y sig., donde este argumento es aplicado a la explicación de la piedra magnética.

[1] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. de H. Denifle, París, 1889/1891, I, 545; nº 34: «*Quod prima causa non posset plures mundos facere*». Véase la demostración aristotélica de la unicidad del mundo en Tomás de Aquino: *Expositio de caelo*, I, 16 (ed. Spiazzi, 79 y sig.).

[2] G. McColley, «*The seventeenth-century doctrine of a plurality of worlds*», en *Annals of Science*, I (1936), pág. 399 sig.: «[...] *there occurred in 1277 one of the most interesting events recorded in history* [...] *the power of God definitely overshadows the physics of Aristotle*».

[3] *Chartularium Universitatis Parisiensis*, nº 26: «*Quod prima causa posset producere effectum sibi aequalem nisi temperaret potentiam suam*». A este mismo contexto de liquidación de la antigua metafísica cosmológica pertenecen también las tesis nº 48 y 53: «*Quod deus non potest esse causa novi facti, nec potest aliquid de novo producere. Quod deum necesse est facere, quicquid immediate fit ab ipso*».

A la *potentia absoluta* correspondía una infinidad de mundos posibles, pero no una infinidad de mundos reales. Resultaba secundaria la cuestión de si, entre todas estas posibilidades, se había realizado solamente una de ellas o bien muchas; había razones teológicas de peso para atenerse a la realidad, de hecho, de un solo mundo. Pero la unicidad de este mundo ya no podía ser justificada por vía racional. El principio de no contradicción sería la única frontera de toda esa gama de variabilidad de mundos posibles, que ya no había que concebir como ejemplares de un tipo de *eîdos* constante. Esto hubiera estado en contradicción con el principio nominalista de que la repetición de una estructura de ser ya dada es inconciliable con el concepto de creación de la nada.

Guillermo de Ockham trata el problema de la posible pluralidad de mundos en un contexto tan significativo como inesperado, en su *Comentario a las Sentencias* de Petrus Lombardus. En relación con la *distinctio* 17 del Libro I de este compendio obligado de la Escolástica, había que explicar la cuestión de si la gracia del Espíritu Santo concedida por Dios al hombre era o no susceptible de una diferenciación cuantitativa, un incremento o una disminución. La identificación de la gracia salvadora con la tercera persona de la Trinidad divina tenía que plantear este problema porque el atributo de la invariabilidad de la Persona divina parecía excluir cualquier diferenciación en los efectos de su adjudicación al hombre. A pesar de ello, Petrus Lombardus había encontrado una fórmula para seguir ateniéndose al sistema de grados diferenciados en la concesión al hombre de la gracia divina. Aquí no interesan los detalles de esta construcción; pero sí, probablemente, las reflexiones radicales que el *Comentario* de Guillermo de Ockham agrega a la misma. Éstas extienden lo que antes había sido una tesis teológica ceñida a un campo muy específico hasta la constatación, de ámbito muy general, de que el obrar divino no conoce otros límites que el principio de no contradicción.

Hay que tener presente lo que significa esta premisa. El Dios que sólo está sometido al principio lógico de no contradicción es, simultáneamente, el Dios que tiene poder para contradecirse a sí mismo, y cuya creación no excluye su voluntad de aniquilación, el Dios que está por encima de todo presente como una incertidumbre del futuro, o sea, al fin y al cabo un Dios cuya actuación no admite la suposición de leyes inmanentes y que cuestiona todas las «constantes» racionales.[1] El Dios que no se obliga a sí mismo, que no puede atarse a ninguna consecuencia de sus manifestaciones, hace del tiempo la dimensión de la incertidumbre por anto-

[1] G. de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, I, dist. 17, q. 1 I: «[...] *quacumque forma posita in anima potest deus velle animam annihilare antequam det sibi vitam aeternam, et velle nunquam eam recreare* [...] *potest contingenter annihilare illud quandocumque placet sibi: sed istam animam contingenter creavit, ergo ipsam potest annihilare*». *Ibid.*, q. 1 M: «[...] *ego autem pono quod nulla forma nec naturalis nec supranaturalis potest deum sic neccesitare*».

nomasia. Esto afecta tanto a la identidad del sujeto, al que el momento de su presente no le garantiza ningún futuro, como también a la existencia del mundo, cuya contingencia radical puede pasar repentinamente, de un momento a otro, del ser a la apariencia, de la realidad a la nada. La temporalidad se convierte en el *handicap* decisivo para el espíritu humano. La forma más rápida de evidenciar lo penetrante de estas reflexiones es apercibirse de su papel de motivación central en los ensayos de duda que hace Descartes en sus *Meditationes*; esto lo mostraremos más tarde.

La impotencia de la razón, tal como la deduce Guillermo de Ockham a partir del principio de la omnipotencia divina, se basa en la no aplicabilidad del *principio de economía* del pensamiento a las cuestiones clásicas de la metafísica: la naturaleza, que no hace nada en vano, ya no sería una determinación de la actuación divina, en la que no se puede dar por sentada la evitación de los rodeos o del derroche superfluo de medios.[1] Lo dado, el mundo fáctico no constituye nunca, como tampoco la gracia de hecho dispensada, el máximo de lo posible. La tesis de la posibilidad de un número infinito de mundos no es sino un equivalente de la afirmación de la impotencia de la razón finita.

Esto era exactamente lo contrario de la doctrina epicúrea, que debía hacer plausible al hombre lo indiferente que para él podían ser los procesos del universo. Paradójicamente, el concepto de omnipotencia sólo excluía el que Dios hubiera podido hacer *alguna vez* cuanto estaba en su poder hacer, o sea, un infinito actual. Ockham no podía apelar a que este último concepto es contradictorio en sí mismo, dado que el propio Dios era un infinito actualmente existente. Aquí nos encontramos con los límites trazados en el citado decreto de 1277, según el cual la omnipotencia tampoco podía obrar todo lo no contradictorio, unos límites cuyo rebasamiento por parte de Giordano Bruno iba a señalar el final de la Edad Media y la oposición contra ella. Así queda precisado el enunciado sobre la posibilidad de un número infinito de mundos: el Creador tenía, para elegir, un número infinito de distintas posibilidades, y la inescrutable decisión que, de hecho, tomó no le ata las manos, sino que puede seguir creando más y más mundos y distintos del que ha creado, pero no podría agotar el stock infinito de posibilidades sin tener que reproducirse a sí mismo.[2] No obstante, este «lugar» de la autorreproduc-

[1] G. de Ockham, *op. cit.*, I, dist. 17, q. 3 F: «[...] *frequenter facit deus mediantibus pluribus quod potest facer mediantibus paucioribus.*»

[2] *Ibid.*, I, dist. 17, q. 8 G: «[...] *omnipotens non potest efficere omne illud quod non includit contradictionem, quia non potest efficere deum.*»

Esto sirve igualmente para la cuestión inicial de la doctrina de la gracia: «[...] *quamvis deus non posset facere tantam caritatem quin posset facere maiorem, non sequitur eam posse facere infinitum*» (q. 8 C) [...] «*patet quod auctoritas philosophi (sc. Aristotelis) non est recipienda in hac parte [...] quia potest deus facere unum alium mundum; immo credo quod non posset facere tot mundos quin posset facere plures*» (q. 8 Y). Dios, en

ción divina estaría ya «ocupado» en el sistema teológico, pero definido no como una creación, sino como un engendramiento, es decir, como un proceso de surgimiento cuasinatural de la segunda persona de la Trinidad. Quien quisiera, para el mundo, una totalidad de las posibilidades, un agotamiento de todo el potencial de la omnipotencia, tendría que dejar libre este sitio, y se convertiría en un hereje, por oponerse al dogma de la Trinidad. Giordano Bruno iba a encontrarse ante esta consecuencia inevitable. Se vio obligado a volver a comprender el mundo como una unidad, usando la expresión de una pluralidad de mundos únicamente en sentido hiperbólico, para referirse a la repetición de esas unidades elementales en la totalidad del universo.

Así es introducido un cambio de significación fundamental en el discurso sobre la pluralidad de los mundos. Para los atomistas griegos no tenía importancia el que sus *kósmoi* se encontraran en la unidad de un espacio vacío; este espacio separaba de una forma absoluta a los mundos particulares, era la nada que se extendía entre ellos y excluía toda unión real. Se pone un punto final al carácter no mundano y a la irrealidad física del espacio, a más tardar, con el concepto newtoniano de un espacio a través del cual se realiza la acción a distancia de la gravitación. El espacio se convierte en un *medium* a través del cual se produce la unidad del universo en cuanto sistema de acción de todos los cuerpos en él. En su escrito temprano sobre la historia natural del cielo, Kant llama al universo –como si quisiera armonizar a Epicuro y a Newton– «un mundo de mundos», pero, más tarde, se autocorrige con la fórmula: «[...] el todo de esa multiplicidad de sistemas [...] que nosotros, erróneamente, llamamos "mundos"».[1] El interés de la Ilustración en la cuestión de la pluralidad de los mundos se dirige, en consecuencia, hacia la posible multiplicidad de cuerpos cósmicos *habitados*, entendiendo, pues, la expre-

cuanto creador, no es una «*causa naturalis: si esset causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla*» (I, dist. 43, q. 1 M). El mundo creado sólo podría ser el mejor de los posibles a costa de ese principio: «[...] *probabile autem reputo quod deus posset facere alium mundum meliorem istum distinctum specie ab isto, et maxime quoad aliquas res distinctas specie, et quoad pluralitatem specierum*».

[1] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, Parte I (Akademie-Ausg., vol. I, pág. 255); *Kritik der Urteilskraft*, II, § 86 (ed. cit., vol. V, pág. 442; trad. cast.: *Crítica del juicio*, trad. de García Morente, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón, 2007). En esta misma dirección iba ya la distinción de Giordano Bruno entre el «mundo» como universo único y el «mundo» como expresión para referirse a cada uno de los cuerpos cósmicos (*Theses de magia*, V; *Opera latina*, vol. III, pág. 457 y sig.). El telescopio y el microscopio habrían inducido a representarse, como un experimento conceptual, «mundos» encajados entre sí; acaso donde se ha meditado sobre esto con mayor minuciosidad sea en la carta escrita por Bernoulli a Leibniz el 8 de noviembre de 1698 (*Mathematische Schriften*, ed. Gerhardt, vol. III/2, pág. 548 y sig.): los seres que examinamos bajo el microscopio no sólo tienen su «mundo», con su sol, su luna y sus estrellas, sino también sus microscopios, con los cuales ellos examinan, a su vez, seres cuyo mundo ignoran; pero, todavía más: ¿no seremos nosotros mismos también objetos microscópicos para otros seres que no nos creen capaces de tener un mundo como el de ellos? *Est enim utrobique par ratio.* Bernoulli puede haber desarrollado sus conjeturas a partir de un planteamiento de la lógica de Port Royal, *L'art de penser* (1622), IV, 1.

sión «mundos» como «tierras». Y ya no es Dios quien es medido según la plenitud de las posibilidades, sino el ser humano, visto, por decirlo así, desde *fuera*, en relación con lo que ha hecho de sí mismo y de la tierra. No interesa la facticidad del universo, sino la relativización de la conciencia del hombre, la duda respecto a la unicidad de aquello que el hombre ha producido como su «mundo». El «otro mundo» ofrece a la crítica una posición exótica tan ficticia como los reinos de los «buenos salvajes» en las novelas de viajes de la Ilustración.

Para la determinación que aquí nos proponemos de la diferencia de radicalidad entre el atomismo y el nominalismo el resultado es que la doctrina de la pluralidad de los mundos *posibles* del tardomedievo desempeña una función totalmente heterogénea de la que tenía la pluralidad atomista de los mundos *reales*. Lo infundado del mundo fáctico donde el hombre tiene que vivir produce a su conciencia una inseguridad más fuerte que la falta de fundamento que le llevó a Epicuro a negar la creación en general. Las cuestiones que no pueden ser planteadas le hacen presente la impotencia de su razón de un modo más despiadado que aquellas que no necesitan ser planteadas.

La secesión intramundana en el idilio del *kairós*, en el jardín de la *ataraxia* epicúrea, presupone la indiferencia ante toda problemática cósmica. El jardín, cuyo cultivo iba a ser recomendado, en vista de la falta de toda esperanza en el mundo, al final del *Candide*, es una salida ingeniosa de cruda ironía, pero no la solución que la época encontró para el problema sobre la calidad del mundo que había heredado. No era indiferente saber cuál de los mundos posibles Dios había, de hecho, creado; pero dado que el hombre no podía llegar hasta el fondo de esa decisión divina se hizo de ella algo indiferente. La búsqueda, por parte del hombre, de un instrumental que fuera utilizable en cualquier mundo posible dio a los esfuerzos elementales de la incipiente Edad Moderna un criterio heurístico, que llevó a la *matematización* y a la *materialización* de la naturaleza.

La ciencia «pura» y a priori de la naturaleza –que, por decirlo en palabras de Kant, partió del «concepto de una naturaleza en general» y tomó como objeto las últimas determinaciones de una materia no especificada– tenía que ver con el conjunto de leyes de cualquier mundo. Para esta teoría, que, por decirlo así, se adelantaba al mundo fáctico, la debilidad del antiguo atomismo radicaba en que anticipaba ya la especificidad del mundo en trance de aparecer en las formas específicas de los átomos, no conociendo, por tanto, una *materia «pura»*. Pero el postulado de una materialidad pura era, igualmente, la premisa ideal para un enfoque del mundo determinable según el concepto de tecnicidad. Para tal premisa, se podía hacer del mundo lo que el hombre exigiera de él, con tal que pudiera ser reducido a las características de un mero sustrato para la construcción humana.

Un tercero y último punto de vista desde el cual serían comparados el atomismo y el voluntarismo como sistemas representativos de la crisis de sus épocas res-

pectivas haría referencia a sus componentes antropológicos. Al negar la teleología del mundo tanto los epicúreos como los nominalistas –si bien con una argumentación, en parte, distinta– tienen que cuestionar al hombre, al menos, la ventaja que esto reportaba y en la que habían hecho hincapié los estoicos, a saber, la consideración que tendría toda la naturaleza por los intereses existenciales humanos. Pero Epicuro no es nada crítico, ni siquiera en su antropología, respecto a sus propias implicaciones teleológicas. Sólo hay que leer la descripción que hace Lucrecio del estado primitivo de la humanidad para ver hasta qué punto todavía siguen siendo fuertes los presupuestos antropocéntricos, y, ciertamente, no de forma casual, sino en clara conexión con la tendencia crítico-cultural de esta mitología de los tiempos primitivos.

La naturaleza, no creada por la providencia divina para el hombre, seguiría necesariamente debiendo mucho al hombre,[1] estaría cargada de culpa ante el hombre, el cual se ve, con ello, descargado de la responsabilidad por los males de la misma. Pero esta exoneración del hombre –que anticipa el esquema de la inversión que hará Agustín de las relaciones de culpa– no debe desvirtuar la intención del sistema, acentuando la preocupación de aquél por su propia existencia. Por tanto, esta teoría sobre el origen de las culturas ha de hacer hincapié en que la naturaleza tiene ya preparado todo lo necesario para el hombre.[2]

Habría que agradecer a la feliz naturaleza, dice un fragmento de Epicuro, «el que haya hecho fácilmente accesible lo necesario y difícil de alcanzar lo innecesario».[3] El carácter inmotivado de la naturaleza permite, pues, que esté igualmente inmotivada la preocupación, ya que el *cosmos* es, incluso inmerso en el azar, lo suficientemente poderoso como para que haya un ajuste entre las necesidades y la realidad, así como las formas de los átomos permiten configuraciones con sentido. La materialización del mundo no ha sido llevada a sus últimas consecuencias, en las que la *ataraxía* del hombre tendría que ser imposible y todo dependería de su energía práctica. Pero el entrelazado de la naturaleza y las necesidades del hombre es un principio crítico, que impide considerar a la naturaleza como un mero material. Las necesidades estrictamente *necesarias* del hombre pueden ser satisfechas sin un gran gasto y esfuerzo, y en las necesidades *naturales* no queda mucho por desear, ya que la propia naturaleza tiene disponibles y de una forma ilimitada las riquezas con las que aquéllas pueden satisfacerse; únicamente las necesidades

[1] Lucrecio, *op. cit.*, Libro II, 180 y sig.: «[...] *nequaquam nobis divinitus esse creatam / naturam mundi: tanta stat praedita culpa*».

[2] Lucrecio, *ibid.*, Libro VI, 9-11: «*nam cum vidit hic ad victum quae flagitat usus / omnia iam ferme mortalibus esse parata / et, proquam possent, vitam consistere tutam* [...]».

[3] Epicuro, fragmento 469 en la ed. de Usener (en Diano fragm. 56; trad. cast. en *Obras*, trad. de M. Jufresa, 1ª ed., 2ª impr., Tecnos, Madrid, 2005); véase W. Schmid, artículo «Epicuro» en *Reallexikon für Antike und Christemtum*, vol. V (1961), págs. 722 y 763.

hueras no encuentran en ella su medida ni logran su fin.[1] Al aportar, en Epicuro, la naturaleza para el hombre más cosas de las que ella debe, propiamente, aportar según sus presupuestos, pueden ser mantenidas juntas la indiferencia en el plano teórico y la falta de preocupación en el práctico.

La posición y el rango del hombre en el sistema de Epicuro no pueden ser determinados, por problemático que esto, a primera vista, pueda aparecer, sin recurrir a su teología. Se ha argumentado mucho, en un sentido o en otro, sobre la doctrina epicúrea de los dioses. Por de pronto se podría decir que la doctrina de esos dioses que no se preocupan de los mundos conlleva, para Epicuro, desde un punto de vista argumentativo, una clara ventaja en comparación con su presunto –e indemostrable– ateísmo. Pero hay más: la forma de existencia de los dioses es algo así como el modelo de su idea filosófica de la *eudaimonía*. Únicamente partiendo de esto se explica que, según el testimonio de Lucrecio,[2] entre la obra que se ha perdido de Epicuro hubiera una muy detallada teología. Ésta desempeñaba la función de un mito positivo, dirigido hacia la confirmación de la posibilidad de la felicidad humana justamente porque los dioses son representados en forma humana. Cicerón nos ha transmitido la fórmula más corta de fundamentación de todo ello, la cual invoca la primacía de la figura humana y del ser humano entre todos los otros seres de la naturaleza: «[...] *omnium animantium formam vincit hominis figura*».[3] La isomorfía entre hombres y dioses tiene, en el sistema de Epicuro, la importancia de una garantía metafísica de lo que el hombre puede ser y también de lo que él mismo, como sabio, alcanza. El hombre que se aperciba de sí mismo y se realice en sus posibilidades vive, como se dice en la *Carta a Meneceo*, «entre los hombres como un dios». Y esto significa, sobre todo, que comparte la despreocupación y la serenidad de la existencia de los dioses. La relación entre los hombres y los dioses es una especie de reflexión mítica, llevada a cabo en un plano puramente figurativo, sin ningún nexo operativo y sin la necesidad de una realidad que se pueda experimentar. Aquí el sabio se puede permitir el afecto que tiene que negarse en su relación con la naturaleza: la admiración. «El filósofo admira la naturaleza y condición de los dioses y busca acercarse a ella, tiene, por decirlo así, un impulso irresistible a entrar en contacto y relacionarse con ellos; de manera que la característica de sabio es encomiada como la de un "amigo" de los dioses y, a la inversa, la de los dioses como la de "amigos" de los sabios.»[4]

[1] Cicerón, *De finibus*, I, 13, 45-46: «*Quarum (sc. cupiditatum) ea ratio est, ut necessariae nec opera multa nec impensa expleantur; ne naturales quidem multa desiderant, propterea quod ipsa natura divitias, quibus contenta sit, et parabiles et terminatas habet; inanium auten cupiditatum nec modus ullus nec finis inveniri potest*».

[2] Lucrecio, *op. cit.*, Libro V, 51-54 (con la variante «*immortalibus de divis*»).

[3] Cicerón, *De natura deorum*, I, 18, 47-48 (Usener, fragm. 352).

[4] Filodemo, *De diis*, III (cit. según la traducción de W. Schmid, artículo «Epicuro», ed. cit., pág. 734). Si exceptuamos el elemento de la inmortalidad, el hombre sería capaz de llegar a la plena *eudaimonía* de los

Resultaba familiar al mito griego que los dioses tuvieran forma humana, pero esto se había convertido, igualmente, en piedra de escándalo para la crítica filosófica del mito. Pues lo humano aquí era ya demasiado humano: envidias y celos, una toma de partido y una intromisión caprichosa en la suerte de los hombres, es decir, precisamente aquello que ponía en conflicto la *ataraxía* del hombre con la felicidad de los dioses, alimentando, del lado de los más débiles, los sentimientos de miedo y esperanza que la terapia filosófica de Epicuro tenía intención de abordar. El azar del atomismo debía hacer llegar al hombre a un estado de tranquilidad, entre aquella actitud caprichosa de los dioses en el mito y la necesidad física. Parece que la crítica filosófica del mito había basculado, en Epicuro, de un extremo al otro: la necesidad, que había ocupado el lugar del capricho divino, había errado el blanco y no se había encontrado con lo humano del mito, el núcleo del mismo que merecía ser rescatado.

Es comprensible que Epicuro se volviera, mediante un método de neutralización de los sentimientos, contra la forma presuntamente «más pura» de la religiosidad griega: la divinización del cielo estrellado. No es seguro si Lucrecio expone correctamente este cambio de Epicuro contra la teología estelar cuando presenta como una amenaza –a causa del alejamiento de los dioses respecto a los mundos– la posibilidad de recaída «*in antiquas religiones*», en la conciencia mítica de una dependencia de poderes sin límites.[1] En todo caso, parece que Lucrecio está más cerca que Epicuro de la sospecha *gnóstica* de que las estrellas podrían tener el significado de unos poderes fatales para el hombre. Lo cósmico es, potencialmente, lo demoníaco, y la liberación del miedo estriba, para él, únicamente en el pensamiento de que el influjo de todos los elementos de la naturaleza entre sí es limitado, de que todo posee una «*potestas finita*», o de que el atributo teológico de la omnipotencia no tiene ninguna realidad. Para Epicuro, es, con toda seguridad, también esencial el desterrar de la conciencia humana la idea de la potencia suprema; pero, al lado de esto, tiene igualmente su propio peso la crítica de una teología que no puede significar para el hombre nada positivo, que busca lo divino en la antítesis de lo humano y cree encontrarlo en las estrellas, como la región de la naturaleza más alejada de la mortalidad y menesterosidad humanas.

La teología de Epicuro es una representación de algo familiar para el hombre, donde la igualdad de forma de dioses y hombres apunta a la posibilidad de una

dioses (Usener, fragm. 602). Sobre las reservas puestas a la interpretación de la teología epicúrea partiendo de su función sistemática, véase W. Schmid, *op. cit.*, pág. 739; acerca de la autenticidad de Lucrecio en esta cuestión véase *ibid.*, pág. 762.

[1] Lucrecio, *op. cit.*, Libro V, 82-90. y 1204-1240: el acto de mirar al cielo despertaría la preocupación (*cura*) por los poderes inmensos (*immensa potestas*) a merced de los cuales se encuentra el hombre, como un ser desvalido (*ludibrio sibi habere videtur*). La debilidad de la razón (*rationis egestas*) le haría constitutivamente propenso a esa preocupación.

misma *eudaimonía*. Es verdad que los dioses de Epicuro son inmortales, pero su eternidad no es la condición de su felicidad; de lo contrario, la felicidad le sería inaccesible al hombre. Al reconocer el sabio a la muerte como algo que no necesita tener importancia alguna para él anula, para sí mismo, su diferencia con la inmortalidad. En este punto Epicuro rompe –Marx, una vez más, verá esto como central en su *Dissertation*– con la «opinión de todo el pueblo griego» de que la divinidad coincide con la falta de necesidades y la inmortalidad. «En la teoría de los meteoros aparece, pues, el alma de la filosofía natural epicúrea. Nada que aniquile la *ataraxía* de la autoconciencia de cada individuo sería eterno. Los astros perturban la *ataraxía* y la identidad del hombre consigo mismo porque son la representación de una universalidad existente, porque en ellos la naturaleza se ha convertido en algo independiente.»[1] La neutralización de los astros, su inclusión en la homogeneidad del carácter casual y efímero del mecanismo de los átomos liberaría a la razón de su objetivización cósmica, haciendo de ella una ley exclusivamente humana y ya no cósmica. Epicuro lucha, por tanto, no sólo contra la astrología, como una relación falsa de la naturaleza respecto al hombre, sino «contra la propia astronomía, contra la ley eterna y la razón del sistema celeste». Se han roto los lazos que unían a la razón con lo eterno, con lo inmutable, con lo que está libre de necesidades.

Claro que el atomismo entra aquí en conflicto con los presupuestos que él había tomado de la tradición del pensamiento griego. Sus átomos inmutables y específicamente formados eran de nuevo, en *forma material*, una vez más, *lo eterno* del ser único de Parménides, de las ideas platónicas y de las formas aristotélicas. No eran una consecuencia de la misma materialización, la cual hubiera exigido la consistencia del sistema, pero no su función. Epicuro pudo creer que la reducción de lo invariable a su grado mínimo en los átomos era capaz de asegurar la unión de la fiabilidad física y la protección de la autoconciencia del hombre. La primacía del hombre no estribaría en la admisión de una teleología antropocéntrica, sino en el que la existencia lograda de aquél se convierta en el único criterio de la función de ese sistema.

Epicuro habría acabado su tarea de reconstrucción del modo siguiente: «Dado que la eternidad de los astros perturbaría la *ataraxía* de la autoconciencia humana, es una consecuencia necesaria y lógica que ellos no sean eternos [...]. Por tanto, Epicuro tuvo que ver aquí la más alta existencia de su principio, el punto culminante y final de su sistema. Pretendía dar por supuestos los átomos, para que, con ello, subyaciesen en la naturaleza fundamentos inmortales. Se figuró que lo que a él le importaba era la substancia singular de la materia. Pero cuando encuentra la realidad de su naturaleza –pues él no conoce ninguna otra que la me-

[1] K. Marx, *Dissertation*, II, pág. 5 (*Frühe Schriften*, vol. I, pág. 68).

cánica–, la materia autónoma e indestructible, en los astros, cuya eternidad e inmutabilidad demostraba la creencia de la masa, el juicio de la filosofía y el testimonio de los sentidos, entonces su única aspiración es bajarla hasta la caducidad terrena; y luego se vuelve con pasión contra los veneradores de la naturaleza independiente y en posesión de la singularidad. Ésta es su mayor contradicción».[1] Una contradicción, podíamos nosotros añadir, que, al fin y al cabo, se basa en el hecho de que Epicuro siga estando aún en el terreno de la metafísica griega, de que todavía vea el presupuesto para conseguir una existencia plena en el hombre en una cualidad dada de la naturaleza y de que incluso la forma humana de los dioses continúe siendo, para él, un trozo del *kósmos* –no, ciertamente, garantizado por un *lógos* superior, sino por un sustrato atómico.

De manera que, si bien es verdad que «en Epicuro es presentado el hundimiento de la antigua filosofía en una objetivización completa», también lo es que a partir de este hundimiento no se produce una transición a una nueva configuración de la relación del hombre con el mundo y de la comprensión de sí mismo porque la única libertad que el hombre gana, respecto al mundo, en ese hundimiento es «la libertad negativa del movimiento de ser libre de él».[2] La materialidad atomista del mundo sería, ciertamente, suficiente para tranquilizar al hombre respecto a su puesto en la realidad, pero no es lo bastante radical como para aparecérsele como el sustrato, representado plásticamente, de su propio dominio y su capacidad de disposición sobre el mundo. La felicidad sería aquello que queda cuando la naturaleza ha dejado de oprimir al hombre y le concierne tan poco como a los dioses que viven en los espacios entre los mundos, que se ven libres de preocupaciones justamente porque no poseen poder alguno sobre el mundo. «A quien no le basta lo suyo es pobre, aunque sea el señor de todo el universo.»[3]

La conjuncion, aún no disuelta, entre lo cosmológico y lo antropológico se encuentra corroborada en el último elemento sistemático de la filosofía epicúrea que aquí analizamos: la conexión de la *desviación* de los átomos al comienzo de un mundo con la autocerteza humana de la libertad. Está claro, una vez más, que las posibilidades del hombre se basan en un *mínimo* de presupuestos de índole metafísica. El estado de partida de todos los fenómenos ocurridos en el universo es definido por la caída de los átomos en trayectorias rectilíneas y paralelas a través del ilimitado espacio vacío. Este estado fundamental de los átomos se caracteriza, al mismo tiempo, por su ordenación sumamente racional y por su improductiva es-

[1] K. Marx, *op. cit.*, II, 5 (ed. cit., vol. I, pág. 65 y sig.).

[2] K. Marx, *Aus den Vorarbeiten zur Dissertation* (ed. cit., vol. I, págs. 77 y 90).

[3] Epicuro en Séneca, *Ad Lucilium*, ep. 9, 20 (en Usener, fragm. 474; trad. cast. con el título *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1986-1989): «*Si cui sua non videntur amplissima, licet totius mundi dominus sit, tamen miser est*».

terilidad. Sólo suponiendo que algunos átomos pueden romper este «orden» y producir el choque con otros átomos y, con ello, iniciar la formación de un remolino de átomos mediante una ligera *desviación* respecto a la trayectoria paralela llegan los cuerpos elementales a un contacto recíproco según sus afinidades y, finalmente, a la realización de un mundo. La razón *suficiente* de que algo surja y no todo siga inmerso en esa inutilidad de la eterna caída de los átomos es de la mayor nimiedad que se pueda concebir.[1] Ese motivo mínimo es el grado mínimo de vinculabilidad del mundo; en esto, la filosofía de Epicuro está construida, en su lógica, en un estricto antagonismo respecto a la de los estoicos, que aspiran siempre a un máximo, metafísicamente hablando.

Al mismo tiempo, Epicuro se opone al dualismo mítico entre orden y desorden, caos y cosmos. El orden absoluto de la materia primigenia que cae de forma igual a través del espacio es incapaz de hacer surgir algo así como un mundo si no hace su aparición un grado mínimo de *aberración*, que, como caos, pone en marcha todo un juego de posibilidades. El comienzo del mundo es una ruptura de la necesidad física (*«principium quoddam, quod fati foedera rumpat»*). Y justamente este acontecimiento primigenio de la cosmogonía vuelve a encontrarlo el hombre en sí mismo. Es su capacidad de poner, como ser actuante, comienzos absolutos en la realidad, su *libera voluntas*, una voluntad que se desprende de la necesidad de las causas y les contrapone su propia medida (*«haec fatis avolsa voluntas»*).[2] El principio del cosmos se realiza en el propio hombre; lo que hizo posible el mundo no sería una instancia extraña e inaccesible, sino precisamente aquello que constituye la independencia del hombre respecto al mundo, el meollo de su autoconciencia.[3]

La *desviación* del átomo no representa una perplejidad de la filosofía epicúrea, sino el principio central de su sistema: la liberación respecto al mundo mediante la *explicación* del mundo, la identidad de un mínimo en lo físico con un máximo en libertad humana.[4] Todavía aquí, la elevación del hombre frente al cosmos se sigue produciendo, en el momento más radical de su fundamentación, a partir del principio y de la autorización del propio cosmos. La vívida fuerza del espíritu (*«vi-*

[1] Cicerón, *De finibus*, I, 6, 19: «[...] *declinare dixit atomum perpaulum quo nihil posset fieri minus; ita effici complexiones et copulationes et adhaesiones atomorum inter se, ex quo efficeretur mundus*».

[2] Lucrecio, *op. cit*, II, 251-260.

[3] *Ibid.*, II, 261 y sig.: «[...] *nam dubio procul his rebus sua cuique voluntas / principium dat* [...] *ut videas initium motus a corde creari* (269) [...] *tamen esse in pectore nostro / quiddam quod contra pugnare obstareque possit* (279 y sig.) [...] *sed ne mens ipsa necessum / intestinum habeat cunctis in rebus agendis* [...] *id facit exiguum clinamen principiorum* (289-293)».

[4] K. Marx, *Dissertation*, II, 1 (*Frühe Schriften*, vol. I, pág. 42): «Así como el átomo se libera de su relativa existencia, de la línea recta, prescinde de ella, se difracta respecto a ella, así se desviaría también la filosofía epicúrea de toda forma de existencia que la ponga límites y donde deba representarse un concepto de individualidad abstracta, de independencia y de negación de toda relación con lo otro».

vida vis animi») con la que Lucrecio, en su apoteosis de Epicuro, hace que su filósofo salvador atraviese los muros en llamas del mundo y salga al espacio infinito es, ni más ni menos, aquella misma capacidad del átomo –llevada hasta sus últimas consecuencias *en forma* de conciencia humana– de ser irregular y desviarse un mínimo de su trayectoria. La falta de fundamento del mundo y la desconsideración del atomismo respecto a todo lo que él produce y que más tarde volverá a recoger en una suma invariable de la misma materia son puestas por el hombre al servicio de su conciencia, libre de lo que la ataba al mundo. Pero todo esto únicamente de tal manera que el hombre descubre que aquello que él logra para sí mismo es lo que ya estaba allí: el resto del acontecimiento cosmogónico primitivo.

El puesto del hombre en el mundo es visto por el nominalismo de una forma radicalmente diferente. En la tradición patrística y escolástica habían surgido distintos tipos de respuestas a la pregunta sobre el sentido de la creación; pero se puede reconocer una tendencia de conjunto, que cada vez admitía menos la tesis de la estoicizante patrística de que el mundo ha sido creado por mor del hombre. Incluso las otras respuestas pueden ser diferenciadas entre sí por el grado de participación del hombre en la realización de la finalidad de la obra divina.

Anselmo de Canterbuy, con quien el programa escolástico encontró por primera vez una expresión acabada, retomaba, en su obra, de 1098, *Cur deus homo?*, un pensamiento agustiniano, según el cual Dios habría creado al hombre para volver a llenar las filas de los coros angélicos, diezmados con la rebelión de los ángeles capitaneados por Lucifer. Pero este mito debía, sobre todo, fundamentar por qué se había hecho necesaria la salvación del hombre caído por parte de Dios, para que no se malograse el fin de toda la obra de la creación al perder todos los hombres el derecho a ascender hasta los órdenes angélicos.[1] La plausibilidad de este pensamiento a los ojos de la Edad Media residía en el hecho de que sólo de una forma mediata Dios era puesto en relación con una finalidad exterior a sí mismo; el volver a llenar los coros angélicos era para su propia gloria. La *gloria dei* como compendio de los fines del mundo y del hombre se convirtió no solamente en la traducción al ámbito de lo abstracto de la figura mítica, sino su adaptación a la idea aristotélica de la autorreferencia exclusiva del *Motor inmóvil*, un pensamiento que se tiene a sí mismo como único objeto. El hecho de que tal representación de lo Absoluto y de su transcendencia pudiera lograr un influjo tan persistente en la Escolástica sólo se puede entender como una represión, por parte del *rigorismo* teológico, de los elementos humanistas de la tradición cristiana. La lógica inma-

[1] Esta representación pasó también a la literatura popular; por ejemplo, en el francés *Roman de Sidrac*, del siglo XIII, que la vincula con la primacía del hombre sobre todas las otras criaturas: «*Quelle est la plus belle chose que Dieu ait fait en ce monde? L'homme*» (en Ch.-V. Langlois, *La Connaisance de la Nature et du Monde d'aprés des écrits français à l'usage des laics*, París, 1927, págs. 233 y 247).

nente al planteamiento teológico sólo quedó satisfecha cuando se hubo pensado hasta el final la falta de consideración de la divinidad respecto al hombre. Cuando se piensa a la divinidad –que se ocupa únicamente de sí misma y que únicamente en sí misma encuentra satisfacción– con su voluntad puesta en el hombre, éste tendrá que ser instrumentalizado y mediatizado para la glorificación de aquélla. Pertenece también a esta lógica el introducir una modificación y restricción fundamental de la fórmula estoica del mundo: Dios no habría creado, ciertamente, todo para todos los hombres, sino para los elegidos y beneficiados con su gracia.[1]

Ante la inescrutabilidad de los designios divinos respecto a la elección o la reprobación de los hombres, esta clase de teleología no significa ya, ni teórica ni prácticamente, nada para la autoconciencia del hombre y su relación con el mundo. Finalmente, cuanto más acentuaba la teología medieval el capítulo del pecado original y la gracia con tanta mayor precisión tenía que resaltar la diferencia entre, por un lado, la perdida inmediatez del disfrute del mundo por parte del hombre en el paraíso y, por otro, la resistencia hostil de la naturaleza a las pretensiones de dominación del hombre en su estado de expulsión de aquel paraíso. Al fin y al cabo, la fórmula de que el Creador no había hecho su obra para ningún otro fin más que para demostrar su poder dejaría al hombre totalmente fuera en la tarea de determinar el sentido del mundo y se acercaría a las fórmulas voluntaristas que aparecen al final del ciclo, cuya función no era contestar, sino rechazar la pregunta.[2] El mundo sería, simplemente, un hecho, fruto de una omnipotencia que se ha plasmado en él, una demostración de la soberanía ilimitada de una voluntad incuestionable; tal desarraigo incluso del derecho a plantear el problema significaba que el mundo ya no tenía ningún orden accesible al hombre.

Ahora bien, la consecuencia más importante de haber pasado de la tesis general de una teleología del mundo favorable al hombre a la restrictiva afirmación de una finalidad en beneficio de los predestinados es que todo el problema pasa a ser competencia de la teología y que las tesis planteadas al respecto sólo pueden tener validez presuponiendo la existencia de la fe y de la *potentia ordinata* garantizada en ella. La filosofía no tendría acceso alguno a esta fianza; sus reflexiones estarían sujetas a la presuposición –que todo lo vuelve inseguro– de la *potentia absoluta*. Es verdad que esta diferenciación de premisas fue estrictamente mantenida por los pensadores nominalistas, pero no por aquellos que tenían que ejercer la censura

[1] A. Magno, *Comentario de Isaías* (*Opera*, vol. XIX, pág. 617): «*Omnia enim deus creavit ad iucunditatem sanctorum*».

D. Scoto, *Opus Oxoniense*, III, dist. 32, q. s/n, 6 (*Opera*, ed. Vivès, XV, pág. 433): «[...] *deus vult mundum sensibilem in ordine ad hominem praedestinatum*.

[2] A. Magno, *Summa theologica*, II, tract. 1, q. 3, a. 1: «*Creator creando demonstrat suum posse* [...]».

D. Scoto, *Comentario a las Sentencias*, I, dist. 8, q. 5: «[...] *quare voluntas voluit hoc, nulla est causa, nisi quia voluntas est voluntas*».

teológica de sus tesis y que no podían conformarse con el hecho de que se hubiera perdido hacía ya mucho aquella transición, sin solución de continuidad, de la infraestructura filosófica a la superestructura teológica.

La filosofía ganó su autonomía precisamente con la renovación del presupuesto *gnóstico* de que tanto el Dios todopoderoso como el Dios salvador, el Dios oculto como el Dios revelado ya no eran comprensibles, en su identidad, para la razón y, por ello, tampoco relacionables el uno con el otro a partir de los intereses mundanos del hombre. Se define el papel del filósofo mediante una reducción de la certeza bajo el peso de la suposición previa de que la omnipotencia divina no se podría haber impuesto a sí misma ninguna de las restricciones favorables a los hombres. En esta delimitación de la función de la razón ocupa un puesto preeminente el descarte de las hipótesis teleológicas de la tradición. La primacía cósmica del hombre tuvo que ser puesta en duda y, al menos en el ámbito racional, ser dejada de lado, al no poderse ya hablar de un modo convincente de una jerarquización de las criaturas. Entre las tesis de Nicolaus de Autrecourt condenadas en 1346 y revocadas por él mismo un año después en una quema pública de sus escritos en París, se encuentra la que habla de lo imposible que es demostrar con toda evidencia la primacía de un ser respecto a otro.[1]

Este pensador, el más radical de los de procedencia nominalista, había sacado la conclusión, partiendo de la única restricción a que está sometido el poder absoluto por el principio de no contradicción, de que tampoco la certeza humana estaría bien fundada si no se deduce del principio de no contradicción. Ante un examen que siguiese este criterio no podría resistir, sobre todo, el concepto de causalidad. Con ello, se cuestionaba filosóficamente el cosmos escolástico, todo un compendio de las representaciones de la época sobre el orden. Tanto la pregunta por la cualidad del mundo como la de su finalidad carecerían de sentido; Nicolaus de Autrecourt la lleva *ad absurdum* valiéndose de la fórmula optimista de que este mundo es el mejor porque está compuesto de elementos igualmente perfectos y porque no hay un criterio con que se pudiera juzgar si la representación de otro mundo es más o menos perfecta. Está claro que este *universum perfectissimum* no tendría nada que ver con el mejor de los mundos posibles de Leibniz, porque cualquier otro mundo recibiría, como algo *fáctico*, este predicado. Dado que, para el hombre, debe ser indiferente cuál de los mundos de hecho existe, se le hace tam-

[1] J. Lappe, *Nicolaus von Autrecourt. Sein Leben, seine Philosophie, seine Schriften*, Münster, 1908 («*Beiträge zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters*», vol. VI, 1, 33*: «[...] *non potest evidenter ostendi nobilitas unius rei super aliam*».

Esto valdría, si se es consecuente, incluso para Dios, cuya omnipotencia no permite sacar ninguna conclusión sobre su primacía en *nobilitas*: «[...] *quacunque re demonstrata nullus scit evidenter, quin excedat nobilitate omnes alias* [...] *nullus scit evidenter, quin ipsa (sc. res demonstrata) sit deus, si per deum intelligamus ens nobilissimum* [...] *aliquis nescit evidenter, quod una res sit finis alterius*».

bién indiferente si su conocimiento de este mundo corresponde o no a su realidad y de si lo que aparece ante él tiene su fundamento en una substancia independiente a la percepción: «[...] *non potest evidenter ostendi, quin omnia, quae apparent, sint vera*». Pero esta posición ya no tiene la salida alternativa que tenía el escepticismo, en una realización de la felicidad humana sin la posesión de la verdad. Pues ante la cuestión sobre qué es lo que lleva a la existencia humana a su realización sigue siendo la decisión teológica a favor de la transcendencia de tal realización tan vinculante como excluidora de su accesibilidad para el común de los mortales. Justamente por ello no resulta ni sorprendente ni inconsecuente el que, al final, Nicolaus de Autrecourt se retire a una posición teorética de línea minimalista, donde se encuentre lo menos afectada que sea posible por la tesis de la omnipotencia.

Esta posición es la del atomismo. Los pocos vestigios que nos han quedado de su obra no nos dan pie para decidir la cuestión de si recurrió a la antigua tradición o bien llegó gracias a sus propias reflexiones a la idea de que todas las transformaciones que tienen lugar en la naturaleza se reducen al movimiento *local* de las partículas más pequeñas de ella (*congregatio et disgregatio corporum athomalium*). El hecho de que en él no parezca darse una multiplicidad limitada de átomos específicamente clasificables es un argumento en contra de su dependencia del atomismo antiguo o, por lo menos, a favor de una modificación del mismo en el sentido de una hipótesis minimalista adaptada a su sistema; los fenómenos de la naturaleza se basarían, para él, en las constelaciones de un sustrato material homogéneo. Aunque tampoco se pueda decir que este pensador nominalista extremado hiciera escuela y consiguiera ejercer un fuerte influjo lo cierto es que, con su acuñación aislada, ha puesto de manifiesto las consecuencias del nominalismo, en el sentido, precisamente, de la equivalencia –constatada por Leibniz frente a Samuel Clarke– entre el voluntarismo y el atomismo. La materialización radical de la naturaleza se corrobora como el correlato sistemático del absolutismo teológico. El hombre, al que se ha privado, con el ocultamiento de Dios, de las garantías metafísicas que Éste le daba con respecto al mundo, se construye un contra-mundo, con una racionalidad y disponibilidad elementales.

Se podría objetar que la filosofía nominalista ha renunciado, precisamente por su emancipación de la teología, a esa base, sólida para la Edad Media, de dignificación y valoración del hombre; el centro de gravedad de la antropología medieval no habría estado en las tesis teleológicas de origen estoico, sino en las posiciones bíblicas acerca de la semejanza del hombre con Dios, por un lado, y la encarnación humana del Hijo de Dios, por otro. Si tuviera sentido el repartir reprimendas en la historia, a la Escolástica habría que hacerle el cargo de que no supo establecer una conexión sistemática entre la premisa bíblica de su antropología y la de su cristología. La Escolástica tuvo siempre miedo de las consecuencias de atribuir al Crea-

dor alguna clase de obligación de salvar a su criatura y de ver, con ello, en la tesis de la semejanza entre el hombre y Dios, una especie de motivo para la Encarnación.

El hecho de evitar la premisa de que Dios se hubiera obligado a sí mismo, de forma irrevocable, respecto a la única criatura similar a Él y se hubiera comprometido con la necesidad de felicidad del hombre llevó, finalmente, al intento especulativo de eliminar el nexo de motivación que pudiera haber entre la creación y la Encarnación, dando entrada de nuevo, con ello –en su contenido, no en su definición–, al dualismo gnóstico. No sólo el mundo ya no podía ser hecho para bien del hombre, sino que incluso la encarnación humana de Dios ya no debía tener en el hombre su referencia exclusiva. Pese a la forma, perfectamente clara, del Símbolo de Nicea, de que Dios se ha hecho hombre por nosotros, los hombres (*propter nos homines* [...] *homo factus est*), surge la peculiar doctrina de Duns Scoto sobre la absoluta predestinación de Cristo, que transforma el *propter nos homines* en un *propter se ipsum*.

Si la naturaleza humana había sido destinada desde toda la eternidad a la unión con la divina la historia del hombre se convierte en algo indiferente para el acto de la voluntad divina y el indulto del hombre en sólo un efecto secundario de un acontecimiento que se habría de cumplir incluso sin la necesidad de salvación del hombre.[1] Hasta qué punto el absolutismo teológico tardomedieval se había alejado de los presupuestos bíblicos puede reconocerse precisamente en sus temerosos esfuerzos por mantener libre la actuación de su Dios hasta de la apariencia de que con sus actos *reaccionaba* ante la propia actuación del hombre, su historia y sus *obras*.

El Dios bíblico, que con tanta pasión parecía haberse comprometido en la historia de los hombres y que había mirado el comportamiento humano con todos los registros afectivos –la ira, la venganza, el amor–, difícilmente podrá ser reconocido aún como el modelo del resultado de la especulación escolástica. De hecho, el Dios de la Alta Escolástica era ya más bien la paradójica secuela de todas aquellas *medidas de protección* tomadas por la filosofía griega contra la arbitrariedad de los dioses míticos en su trato con los hombres. Pero este motivo de rechazo se había vuelto totalmente irreconocible para la Escolástica (como desaparecen los motivos en todo tipo de «escolasticismo») cuando creyó reconocer su propio Dios en el Dios de Aristóteles y poder hacerlo demostrable. Creía que era indigno de la divinidad ver en el mundo un compendio de sus intereses y que aquélla de-

[1] D. Scoto, *Utrum Christus sit praedestinatus esse Filius Dei*, ed. de E. Longpré, en *Wissenschaft und Weisheit*, II (1935), págs. 90-93. En el texto predomina la *gloria* sobre la *gratia*: «[...] *prius fuit praedestinatio Christi ad gloriam quam ad unionem illam* [...] *summum opus divinum non videtur solum esse occasionatum; sed si solum esset facta incarnatio Verbi divini, quae summum opus est inter omnia opera Dei, propter lapsum hominis, esset solum occasionata*».

bía ocuparse únicamente de sí misma, en una actitud de suprema autosuficiencia e inaccesibilidad respecto a todo lo mutable, moviendo aún el mundo, por decirlo así, como de pasada y sin advertirlo Él mismo, el *Motor inmóvil*. Esta concepción de la metafísica aristotélica se hubiera debido entender solamente a partir del giro dado por la Ilustración griega contra la mitología, giro que había concluido Epicuro, haciéndola retroceder en un punto importante, el de la relevancia del hombre en el cosmos.

El medievo cristiano no podía apropiarse de los elementos de un concepto de Dios surgido de aquel enfrentamiento sin poner en peligro y, finalmente, destruir, la substancia de la idea bíblica de Dios, la idea de un Dios para quien el interés por el hombre y el sentirse afectado por los sucesos y las acciones del mismo había sido algo constitutivo. Al tratar de interpretar y sistematizar la Alta Escolástica al Dios bíblico con las categorías del aristotélico «pensamiento que se piensa a sí mismo», el «motor inmóvil» o el «*actus purus*» tenía que volver a recoger cualquier paso dado por el interés divino hacia el hombre –vinculante, para ella, como algo *revelado*– en el cerrado círculo de reflexiones de aquel autopensamiento absoluto y autorreferencia absoluta de la divinidad, haciendo aparecer los hechos de la historia humana como algo de muy poco monta, como meras *ocasiones* para las acciones divinas. La voluntad divina, desconocida para la racionalidad de la filosofía griega, cayó en esa metafísica como un principio errátil y fue adaptado al esquema de la autorreferencia. Si la conexión entre la teología y la antropología sólo estribaba en la decisión de la voluntad de una predestinación eterna del Hijo de Dios para convertirse en hombre, lo que esto significaba, en todo caso y sobre todo, era que el hombre y su salvación no constituían ya el motivo de la actuación divina respecto al hombre y a su salvación. Justamente aquí tenía que estar el punto de partida de los esfuerzos emprendidos, demasiado tarde, por Nicolás de Cusa con vistas a impedir el desmoronamiento interno del sistema medieval, proporcionando al absolutismo teológico y al incremento de la transcendencia metafísica algo así como una compensación mundana y humana, infundiendo de este modo una nueva consistencia al sistema.

Aquí sólo podemos mostrar el *vencimiento* de ese empeño del Cusano. Su falta de resultados tendrá que hacerse luego un síntoma de que los medios propios a disposición de la época no alcanzaban para eliminar las perturbaciones, distorsiones y los escoramientos de su estructura espiritual. La prescripción de que, en el fondo, Dios no puede interesarse en ninguno de sus actos sino por Él mismo, impuesta por la recepción de la metafísica aristotélica por parte de teología, fue el principio más fuerte, incluso con respecto a las tesis teológicas fundamentales –desconocidas para el aristotelismo genuino– sobre la creación del mundo y la redención del hombre. En el perfecto teocentrismo en que desembocara la Escolástica, el pensamiento, tan central como edificante, de Duns Scoto, de que la relación de

Dios con el mundo y con el hombre tendría que ser entendido bajo la motivación del *amor* fue flexionado de nuevo hacia atrás, no bien había sido dicho, y encajado en la grotesca circularidad del esquema aristotélico, diciendo que todo esto podría no ser otra cosa que un rodeo mediante el cual Dios se ama a sí mismo, al elegir, entre todos los hombres, a aquellos a quienes infunde el amor hacia Él. Tal mediatización del hombre no admite ya ese pensamiento, de pregunta y duda, sobre si, en este contexto de finalidad *condicionada*, los elegidos podrían aún estar contentos con una ventaja cuya injusticia intrínseca no sólo es admitida y asumida como una gracia *inmerecida* frente a los –igualmente– inmerecidamente reprobados, sino que hasta se hace de ello una expresión del absolutismo total de la soberanía divina.

La debilidad en la lógica de esta consecuencia estribaba en que encubría en el *propter se ipsum* –como el principio fundamental de un empeño teológico que, presuntamente, había conseguido sus objetivos– la contradicción respecto al *propter nos homines*, dogmáticamente vinculante, esto último, para el sistema de la época. Quedaba roto el hilo conductor de un pensamiento de la creación orientado hacia la autocomprensión del ser humano; rebrotaba de nuevo la contradicción fundamental entre creación y mediación salvadora que Marción había sido el primero en reconocer y *resolver* en el dualismo radical del gnosticismo, pero que ahora no era reconocida como tal al considerarse absurdo que la razón se preguntase por esta cuestión. El carácter incidental del hombre en una acción de Dios que es consigo mismo y para sí mismo quitaba todo apoyo a la afirmación de que con la creación del hombre Dios se hubiera obligado y determinado a elegir la naturaleza humana como medio para manifestarse en el mundo. Más bien, lo que aquí valdría sería la fórmula estandarizada del voluntarismo, de que Él hubiera podido igualmente adoptar cualquier otra naturaleza y que si eligió ésta lo hizo únicamente porque así le plugo a su santa voluntad.[1] Es en este punto donde resalta con mayor claridad la diferencia respecto a aquella función garantizadora de la teología epicúrea: los dioses, como seres de forma humana, pasan una vida feliz más allá de los mundos y la presentan al hombre como la suprema posibilidad de realización de la sabiduría filosófica.

Hasta la teología cristiana contenía, en la figura de su Dios hecho hombre, un potencial de garantías para el hombre cuyo aprovechamiento –si damos crédito al intento tardío del Cusano– tendría que haber sido su tarea más noble. Pero aquí chocaba con una barrera: el laborioso trabajo hecho en torno a la cuestión de la representabilidad o la no representabilidad de Dios en una imagen parecía que no

[1] G. de Ockham «[...] *potius factus est homo, quia voluit, sicut potius assumpsit naturam nostram quam aliam, quia voluit.*» (Ms. Mon. Cod. lat. 8943, fol. 108 r., cit. por E. Hochstetter, *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlín, 1927).

podía tener éxito si no era a costa de aquella substancia humana. Este conflicto fundamental, nunca admitido, y quizás nunca sentido, en la Edad Media, pero latente, es articulado despiadadamente por Ludwig Feuerbach como la antinomia esencial entre la teología y la cristología. A éste le pudo parecer el conde barroco von Zinzendorf, fundador de la Hermandad de Herrnhut, como un «ateo cristiano» y, por ello, como la viva encarnación de aquella crisis latente o hasta de su única solución posible, para la cual la cristología no puede ser «otra cosa que una antropología religiosa».[1] El centro de una tan intensa devoción y, al mismo tiempo, jovialidad habría sido la certeza «de que Dios forma un solo ser con el hombre, quiere para él lo bueno como para sí mismo»; y Cristo habría sido para él «el Ser que correspondía a ese amor del hombre por sí mismo, el corazón y la esencia de lo humano, deificado y objetivado». Lo ocurrido al final de la Edad Media no fue otra cosa que la pérdida de esa ubicación del hombre en el mismo sistema referencial de la teología, la autonegación especulativa del «"egoísmo" antropológico».

No olvidemos que aquí no ha de escribirse ningún mito del «espíritu objetivo», que pusiera en juego su dialéctica con el hombre y por encima del hombre. Pero hay fases de una objetivación que se desprende de sus motivaciones genuinas (¡la ciencia y la técnica de finales de la Edad Moderna son un ejemplo estupendo de ello!) en las que el inevitable esfuerzo contrario consistiría en volverlas a integrar en una función humana y ponerlas de nuevo al servicio de las aspiraciones mundanas del hombre. El sistema medieval acaba en una fase así de objetivación independizada de sus motivaciones originales, una fase de endurecimiento aislado de lo humano. Lo que aquí llamamos *autoafirmación* representaría la corriente contraria, que vuelve a buscar los impulsos perdidos y que torna a concentrarse en los intereses propiamente humanos.

Si la historia tiene que rendir cuentas –según dice Schiller en su lección introductoria en Jena el año 1789– de cuanto el hombre «se ha dado y se ha quitado» alguna vez, el absolutismo teológico tardomedieval puede ser caracterizado como una situación extrema de *quitarse a sí mismo* algo, como la enajenación de todas las seguridades que se daban anteriormente en la posición preeminente del hombre, fundada en la creación, dentro del *orden* de la realidad. Y frente a esta pérdida del orden ya no podía darse aquella huida y solución consistente en distanciarse del mundo, como había ocurrido en los últimos tiempos de la Antigüedad. Pero el hecho de que el hombre se haya negado a sí mismo hasta las últimas *seguridades*, en lo físico y en lo metafísico, de su papel en el mundo en beneficio de las consecuencias que se derivaban de un *Dios maximalista*,[2] hace surgir ahora con toda

[1] L. Feuerbach, *Zinzendorf und die Herrnhuter* (1866), en *Werke*, ed. Bolin y Jodl, vol. X, págs. 80-85.

[2] Véase a este *Dios maximalista* en Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, III, 20: en este pasaje, el correlato del maximalismo teológico es un «máximo en el sentimiento de culpa», cuya transformación en una es-

su fuerza la cuestión sobre el *mínimo* de posibilidades –no planteadas en aquel contexto de implicación cósmica de finales de la Antigüedad– que precisa su autoafirmación.

El modelo de los razonamientos desencadenados aquí lo encontramos en las *Meditationes* cartesianas, como una reducción del proceso de la duda a la adquisición de un nuevo fundamento absoluto en el *cogito.* La provocación de lo absoluto *transcendente* se transformaría, en el punto álgido de su radicalización, en el descubrimiento de lo absoluto *inmanente.* Lo que ocurre en Descartes buscando una fundamentación filosófica de la Edad Moderna ha sido formulado por Lutero, en las tesis de su *Disputatio,* de 1517, *contra scholasticam theologiam* –en contra, especialmente, de Duns Scoto y Gabriel Biel– como algo que ataca el sistema total de la Edad Media, de la forma siguiente: por su naturaleza, el hombre no puede querer que Dios sea Dios, sino que sólo puede tener como la quintaesencia de su voluntad el ser él mismo Dios y no dejar que Dios sea Dios: «*Non potest homo naturaliter velle deum esse deum, immo vellet se esse deum et deum non esse deum*».[1] El Dios que no se había hecho deudor del hombre y que no le había quedado debiendo nada, el Dios que, en la teodicea de Agustín cargó sobre el hombre todo el peso de los reproches motivados por la marcha del mundo, ocultando su propia justificación bajo los designios de su gracia, ya no era la referencia suprema y necesaria, y ni siquiera la referencia posible de la voluntad humana. Más bien no dejaba al hombre otra alternativa que la de su autoafirmación natural y racional, cosa compendiada por Lutero en el *programa* de autodeificación antidivina.

La tesis de Lutero enciende la enemistad entre aquellos que no pueden tener la certeza de una elección inmerecida e inmerecible y un Dios que no estaría por ellos.

---

pecie de «segunda inocencia» presupondría el ateísmo. El nexo histórico entre el absolutismo teológico y la autoafirmación humana se ha visto aquí restringido a un tema de exoneración *moral.*

El discurso sobre un máximo y un mínimo teológico lo encontramos también en Kant (*Vorlesungen über die philosophische Religionslehre*, ed. de K. Beyer, Halle, 1937, pág. 13 y sig.), que se pregunta por el «mínimo de teología» requerido, en la práctica, para una *religión*, contraponiendo ese mínimo al máximo, «no necesario para la religión en general y demasiado pesado para una razón que esté sana»: «un máximo en teología consistiría en tratar de saber sobre el ser de Dios» (anotación marginal en la apostilla a la conferencia de Danzig). Hasta tal punto había quedado restringido el campo de la antítesis, y esto incluso en Kant, con la referencia exclusiva a la posibilidad de al moralidad.

[1] M. Lutero, *Disputatio contra scholasticam theologiam* (ed. de Erich Vogelsang, *Der junge Luther*, Berlín, 1933, pág. 321), nº 17. Formaría parte de la prehistoria de esta tesis de Lutero la anotación marginal que hiciera, ya en 1509, en su ejemplar de la *Civitas dei* agustiniana: «*Stoicae igitur reliquiae sunt hodie maxima pars philosophorum*» (*ibid.*, 4). Para él, el contenido de autarquía humana que tiene la filosofía estaría representado mejor en la recepción humanista que en el aristotelismo escolástico. Véase sobre esto L. Grane, *Contra Gabrielem. Luthers Auseinandersetzung mit Gabriel Biel in der Disputatio contra Scholasticam Theologiam 1517*, Gyldendal, 1962 (*Acta Theologica Danica*, IV). Más recientemente R. Lorenz, *Die unvollendete Befreiung vom Nominalismus. Martin Luther und die Grenzen hermeneutischer Theologie bei Gerhard Ebeling*, Gütersloh, 1973, págs. 92-123.

La certeza absoluta que busca Descartes en el fondo del propio pensamiento humano no sería una *secularización* de la certeza de la salvación, que debe garantizarse en la fe y en su *nuda fiducia*, sino su necesaria contraposición, teológicamente exigida e, inesperadamente, legitimada con la tesis de Lutero. El absolutismo teológico tiene su propio ateísmo y antropoteísmo, de los cuales no puede prescindir. Postula, como su complementario, una posición que no quiere ser postulada *así*, que se niega a *esta* legitimación: ser lo *natural* –en el sentido de lo que no es producto de la gracia– y no lo racional y humanamente necesario, que se dé a sí mismo su fundamento. La libertad cae del lado de una incurable destrucción, en el reparto de papeles de la elección o la perdición se le adjudica, desde la perspectiva de lo *natural*, el papel de la parte contraria. Este dualismo es inmanente al sistema, no puede ni ser entendido ni asumido si la *confianza desnuda* que se presupone no incluye la certeza de la salvación, que sólo los *agraciados* pueden tener.

Partiendo del hecho de que la autonomía humana sólo podrá articular en adelante su positividad más allá de la Edad Media se hace evidente que si quiere descartar su papel presuntamente *natural* sólo le quedan abiertas dos posiciones fundamentales: un ateísmo hipotético, que plantea la pregunta sobre las posibilidades del hombre con la condición de que sea válida tal autonomía *incluso aunque no haya Dios*, y un deísmo racional, que pone al *Ser más perfecto* al servicio de la garantía de las propias posibilidades humanas y que fue funcionalizado por Descartes como principio de deducción de la fiabilidad del mundo y del conocimiento del mismo. El doble rostro de la Ilustración –por un lado, su renovación de un optimismo teleológico, por otro, su propensión al ateísmo– pierde su carácter contradictorio si es comprendido a partir del planteamiento unitario de la autoafirmación humana y del rechazo de su papel en el sistema tardomedieval.

IV
La ineluctabilidad de un Dios engañoso

Un análisis exhaustivo que comparase el atomismo antiguo y el voluntarismo nominalista –que, por lo menos en Nicolaus de Autrecourt se muestra afín a algún tipo de física atomista– debería dejar claro que a finales de la Antigüedad y a finales de al Edad Media se ocasiona una serie heterogénea de actitudes ante el mundo. Es verdad que en la filosofía helenística ya se habían dado distintas formas de apartamiento del hombre respecto al cosmos y al ideal teorético, pero al seguir valorándose la cualidad cósmica de la realidad permanecía oculta toda la causticidad que encerraba la problemática en torno al tema de la autoafirmación humana. El resultado de la filosofía de Epicuro puede ser descrito como una recomendación de *neutralización* de la relación del hombre con el cosmos. La física atomista no debía satisfacer ninguna exigencia teórica de verdad, sino fundamentar lo *indiferentes* que son las respuestas físicas para la configuración de la vida en el mundo. Pese a la total diversidad de planteamientos en el plano epistemológico, aquí se daba una característica que, en lo esencial, la tenía también el escepticismo, con su ideal de abstenerse de afirmaciones apodícticas en cuestiones teóricas. La hipótesis física debía dejar libre al fenómeno natural de su relación con los sentimientos, y en este sentido era igual pedir una clara explicación del fenómeno o constatar, respecto a todas las hipótesis que pudieran ser consideradas, que éstas no tenían por qué influir en la relación del hombre con la realidad.

Por mucho que el método de Epicuro pueda seguir pareciéndose aún, en lo formal, con las ciencias de la naturaleza de principios de la Edad Moderna, su función es radicalmente distinta. Pues no quería objetivar los fenómenos, sino neutralizarlos. La objetivación responde a la intención inmanente de verificar una hipótesis, mientras que la neutralización quiere, ciertamente, excluir incertidumbres, pero no suministrar certezas. Al fin y al cabo, la diferencia entre ambas épocas reside en el hecho de que Epicuro no conoció el postulado de dominar sobre la naturaleza, como si fuera una consecuencia de su consideración de la situación

del hombre en el mundo, postulado que después se convertirá, tanto para Bacon como para Descartes, en un compendio de las necesidades existenciales del hombre. A Epicuro no le parecía una condición necesaria para las posibilidades de la existencia human en el mundo el tener que hacer de los hombres *maîtres et possesseurs de la nature*. A su voluntad de conocimiento le faltaba eso que podríamos llamar una *implicación técnica*; lo que él quiere es distanciar al fenómeno, no producirlo.

Precisamente esa antigua salida hacia la moderación y la incontrovertibilidad de la posesión de sí mismo quedó vedada a finales del medievo; la garra del cuestionamiento había penetrado demasiado profundamente en la existencia de la autoconciencia y en su relación con el mundo. Cuanto más indiferente y desconsiderada aparezca la naturaleza con respecto al hombre tanto menos indiferente puede ser ella para él, tanto más desconsideramente tiene él que *materializar* –es decir, hacerlo disponible y someterlo al ámbito de sus posibilidades existenciales–, para su propia intervención dominadora, aquello que le ha sido previamente dado como naturaleza. Me ha ayudado a captar la diferencia específica entre los respectivos presupuestos históricos una observación hecha por Heisenberg al comparar el antiguo atomismo con la física moderna: «Las afirmaciones de la física moderna son dichas, en cierto modo, mucho más en serio en ella que las de la filosofía griega».[1] Si se toma esto al pie de la letra, puede parecer, a primera vista, para un lector de la filosofía, inclinado a considerar la exigencia de verdad como una constante en la tradición filosófica, una afirmación chocante; pero cuanto más se esfuerza uno por comprender su legitimidad más instructiva y certera parece. Es, realmente, una nueva especie de *seriedad* lo que deja su sello en el deseo de conocer de la Edad Moderna, vinculándolo a la preocupación fundamental por la autoafirmación. La peculiar liberalidad y ausencia de compromiso que se puede percibir en la física atomista de Epicuro y que la exime de toda verificación se basa, justamente, como se iba a mostrar, en la incolumidad de un *resto de orden*, gracias al cual la problemática existencial del hombre permaneció, benéficamente, velada y no se necesitó aún usar la teoría como instrumento de dominación del mundo. La nueva

[1] W. Heisenberg, *Physik und Philosophie*, Francfort, 1959, pág. 55 (trad. cast.: *Física y filosofía*, La Isla, Buenos Aires, 1959). Francis Bacon vio la nueva *seriedad* en el giro que dio el interés que existía por lo extraordinario de la naturaleza hacia un interés por su regularización conforme a leyes, pasando de aquella «*curiosa industria*», que se recrea con el «*luxus naturae*», a la «*seria utilitas*» de ahora. La intervención mágica, de carácter excepcional, tiene que ceder el paso, tan pronto como su teleología deja de ser fiable, a la dominación general de la realidad: no quiere decir esto que las «*extravagantia et quasi abrupta*» deban ser excluidas de la naturaleza, sino explotadas, como instancias privilegiadas de la misma, para su funcionamiento regular, analizando los «*miracula naturae*» como casos donde se daría un «*concursus rarus*» entre la «*forma*» y la «*lex*» (*Novum Organum*, II, 17-28, en *Works*, vol. I, págs. 280-282; trad. cast. de Cristóbal Litrán, Folio, Barcelona, 2003).

seriedad, impuesta al hombre a partir de la situación en que estaba a finales del medievo, consiste en una continua e insoluble obsesión por la corroboración de una relación con el mundo que se realiza teniendo delante todo un horizonte de condicionamientos metafísicos que no dejan ninguna salida, ni hacia fuera ni hacia dentro.

Descartes llamó a la nueva tensión ahora exigida una «*laboriosa vigilia*».[1] El último párrafo de la primera de sus seis *Meditationes*, donde aparece aquella expresión, presenta, igualmente, la más extrema exacerbación en un proceso de duda que gradualmente se ha ido agudizando, del cual Descartes saca la necesidad de una nueva e incondicional seguridad cognoscitiva: el pensamiento del *genius malignus*, ese espíritu del mundo sumamente poderoso y astuto, deseoso de inducir a error al hombre y que pone a la credulidad de éste una serie de trampas, a las que se les puede oponer, al menos, un esfuerzo que sigue estando a su arbitrio, a saber, la capacidad para abstenerse de emitir un juicio. Las *Meditationes* de Descartes no sólo tienen una función expositiva de un conjunto de razonamientos donde determinadas dificultades son solucionadas y liquidadas una vez por todas mediante argumentos; tienden, más bien, al ejercicio de un enfoque, que va haciéndose habitual, de la *obfirmata mens*, de no-poder-olvidar los peligros que acechan al espíritu humano por su labilidad frente al juicio y al prejuicio. La meta de este ejercicio sería un estado del espíritu donde éste haga uso de su propia libertad (*mens quae propria libertate utens*), y no el principio absoluto de una nueva filosofía y de una nueva idea de ciencia que pudiera fundar, mediante la *liquidación* de todo un catálogo de inseguridades que se van presentando metódicamente, un progreso teorético que quedaría asegurado para cualquier futuro.

El orden artificial de los pasos de la duda dados en la primera *Meditación* intensifica la impresión –que Descartes trata de despertar en toda su obra– de que él habría liquidado, por decirlo así, de *un* solo golpe, con un movimiento diestro de sus manos, las opiniones y los prejuicios de la tradición (*opinionum eversio*) y que él mismo se habría creado, metódicamente, la radicalidad apropiada para su nuevo comienzo. La heroicización de Descartes como figura fundamental de los tiempos modernos tiene su fundamento en su propia autoestilización, en la que lo histórico se convierte en algo hipotético. Cuando Hegel determina, en sus *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie*, la importancia de Descartes para su época, acepta esa autenticidad de la razón, cuidadosamente desprendida de su motivación histórica: «La influencia de este hombre sobre su época y los tiempos modernos no puede ser representada en toda su amplitud. Es como un héroe, que ha vuelto a empezar desde cero, reconstruyendo de nuevo el suelo en que se asienta

[1] R. Descartes, *Meditationes*, I, 12, en *Œuvres*, ed. de Adam y Tannery, vol. VII, pág. 23 (trad, cast.: *Meditaciones metafísicas y otros textos*, trad. de E, López y M. Graña, 1ª ed., 3ª impr., Gredos, Madrid, 1997).

la filosofía, al que ésta ha retornado mil años después». La idea de una filosofía in- dependiente de cualquier presupuesto y que sabe que viene, de forma autónoma, de la razón, está ya tan preparada en el *Discours*, de 1637, y en las *Meditationes*, de 1641, que los argumentos de la duda no aparecen como una elaboración de la si- tuación histórica de la razón, sino como un experimento que ésta hace consigo misma bajo las condiciones de una serie de dificultades construidas, para venir así hacia sí misma y al comienzo que se ha autoestablecido.

En el marco de este experimento de la razón consigo misma aparece el *genius malignus* como una exacerbación libremente elegida de las exigencias bajo cuyo peso la razón ha de encontrar su propio fundamento en sí misma. Y este modo de formularlo es el correcto, pues el Dios nominalista no *es* el *genius malignus* sino *solamente* el Dios que no da al hombre la certeza de *no* serlo. El *deus absconditus* y *deus mutabilissimus*, no comprometido en su bondad y fiabilidad fuera de las con- diciones de salvación *reveladas*, sólo podía ser tenido, filosóficamente, en cuenta siendo como el *genius malignus* para la certeza del hombre respecto al mundo. Al transformar Descartes el absolutismo teológico de la omnipotencia en la hipóte- sis filosófica de ese falaz espíritu del mundo niega la situación histórica a la que va vinculado su planteamiento, y hace de todo ello una libertad metodológica, con condiciones arbitrariamente elegidas.

Con ello, se reclama el comienzo absoluto de los tiempos modernos, una tesis que defiende su independencia del resultado de la Edad Media y que será incor- porada a la autoconciencia de la Ilustración. De la necesidad de autoafirmarse ha surgido la soberanía de esa labor de autofundamentación, que quedará expuesta a los riesgos que suponen los descubrimientos del historicismo, en los que los co- mienzos serían reducidos a un conjunto de dependencias. El lado débil de la mo- derna racionalidad es que el descubrimiento del *pasado* medieval de sus protagonistas puede cuestionar su ausencia de supuestos previos, que pretendía ser percibida como la quintaesencia de su libertad.

Aquella artificial latencia de motivos en el razonamiento cartesiano no surgi- ría de la preocupación por la originalidad, sino que es, en sí misma, la presenta- ción genuina de una *libertad* que no *acepta*, sin más, las condiciones en las que la razón se ha de acreditar de forma radical, sino que se las *pone* ella misma. Pues an- tes de que la razón emerja de nuevo desde el abismo de su duda a través de la cer- teza del *cogito* y la demostración de la existencia de Dios[1] aquélla ya se había asegura-

[1] Según observa Schopenhauer (*Parerga*, I, en *Sämtliche Werke*, ed. de W. V. Löhneysen. *vol.* IV, pág. 13; trad. cast. con el título *Parerga y Paralipomena*, trad. de P. López de Santa María, Trotta, Madrid, 2006), la función de la demostración de la existencia de Dios en la tercera *Meditación* sería sólo aparentemente una continuación de la tradición medieval de las pruebas de la existencia divina, siendo, más bien, por la función que realmente desempeña, una inversión de las mismas: Descartes habría «admitido la realidad del mundo exterior como algo acreditado por Dios demostrando, al contrario, la existencia del mundo sólo a partir de la existencia y la veracidad de Dios: es el argumento cosmológico al revés».

do de estar en posesión de una libertad elemental, que consiste en no ser *necesa- riamente* engañado. Pues la igualdad de los seres humanos en su actividad enjui- ciadora se ve amenazada, es verdad, por el carácter ilimitado de la voluntad, pero también protegida por la posibilidad de abstenerse a la hora de decidir un juicio. La contención en el asentimiento es el primer paso del método cartesiano en las *Meditationes*, la primera consecuencia de la experiencia de la no fiabilidad de las opiniones trasmitidas y adquiridas, aún antes de ser construida la argumentación de la duda.[1] El ideal de un espíritu libre de prejuicios –la *mens a praeiudiciis plane libera*– le parece a Descartes, basándose en la teoría del juicio estoica, realizable mediante el acto de decidirse por la indecisión; en ello el hombre comprueba no sólo su no susceptibilidad ante la metafísica, sino también la fuerza de su despreo- cupación por la historia, pudiendo empezar en todo momento desde el principio la suya propia.

En los *Principia philosophiae*, de 1644, no sólo dio Descartes una expresión sis- temática más precisa a esta *primacía* de la libertad, como una *cognitio prima et cer- tissima*, con respecto a la certeza del *cogito*, sino también atribuyó a la capacidad de abstención teorética la independencia humana de su propio origen –y también, consecuentemente, de la *cualidad* de su Dios–. Sea el que fuere el origen del hom- bre y el poder engañador que puede dominar sobre él, le queda ese mínimo de li- bertad de negar su asentimiento.[2] Un Dios puede impedir que el hombre, en un caso dado, conozca una verdad, pero no puede inducir a este error sin que el hom- bre, por su parte, no entre *libremente* en el riesgo de ser engañado. Así pues, el hombre no es libre porque puede apoyar sus actos en razones, sino porque puede renunciar a razones. La libertad absoluta sería la disposición y la posibilidad de re- nunciar en la cuestión de la verdad, a fin de no arriesgarse al error. La estructura de la conciencia sería algo tan transparente como disponible, de ahí que la di- mensión del prejuicio sea susceptible de quedar en suspenso. A este planteamien- to le esperaban grandes decepciones y correcciones, desde el historicismo hasta el psicoanálisis.

Descartes ha borrado y negado cuidadosamente los vestigios de su trasfondo histórico, a fin de construir el mito del comienzo radical de la razón. En el *Discours*

[1] R. Descartes, *Meditationes*, I, 2 (ed. de Adam y Tannery, Vol. VII, pág. 17): «[...] *non minus accurate ab iis quae non plane certa sunt atque indubitata, quam ab aperte falsis assensionem esse cohibendam*».

[2] R. Descartes, *Principia philosophiae*, I, 6 (trad. cast.: *Los principios de la filosofía*, trad. de G. Quintas, Alianza, Madrid, 1995): «*Sed interim a quocumque tandem simus, et quantumvis ille (sc. originis nostrae autor) sit potens, quantumvis falax; hanc nihilominus in nobis libertatem esse experimur, ut semper ab iis credendis, quae non plane certa sunt et explorata, possimus abstinere; atque ita cavere, ne unquam erremus*». En el conflicto entre la *mens finita* y la *potentia infinita*, la evidencia de la libertad tendría primacía sobre todas las otras representaciones: [...] *libertatis autem et indifferentiae, quae in nobis est, nos ita conscios esse, ut nihil sit, quod evidentius et perfectius comprehendemus*» (I, 41).

ha retrotraído los inicios de su duda de la tradición a la época de La Flèche, silenciando el encuentro, decisivo, con Isaac Beeckmann en Breda, en 1618;[1] en todo caso, eludió al menos responder al reproche que se le hiciera de que su argumento del *cogito* había sido ya formulado por Agustín, quedando sin decidir la cuestión de una posible dependencia respecto a él.[2] Igualmente, el argumento del Dios todopoderoso –del que no se puede excluir que cause la inexistencia de lo que aparece ante el hombre como existente– habría sido introducido no como una hipótesis histórica, sino como un factor de inseguridad construido *ad hoc.* Únicamente la convicción de la existencia de ese Dios tiene la pretensión de una «antigua opinión», de la cual se saca luego una nueva consecuencia.[3] El argumento de la duda es socavado, independientemente de la tradición teológica, por dos experiencias: la experiencia de que, ocasionalmente, le parece a otros evidente algo cuya falsedad es, para mí mismo, igualmente evidente, y de la experiencia del propio error, que, por lo menos, excluye el que la afirmación de la bondad de Dios signifique que Él haya de querer que yo no me engañe jamás. Así pues, una voluntad divina que permite que yo, ocasionalmente (*interdum*) me engañe no puede estar en contradicción con el atributo de la bondad, pero ¿por qué, entonces, no puede ese «ocasionalmente» convertirse en un «siempre»?

Que Descartes haya convocado, con el *genius malignus,* a un espíritu malo del que ya no pudo, de un modo real y argumentativamente sólido, deshacerse (como suele ocurrir con los malos espíritus) tiene que ver con presupuestos que lo siguen vinculando del todo al concepto de realidad tradicional. El compendio de tales presupuestos podría ser descrito diciendo que la realidad *implica* su propia *afirma-*

[1] W. Kamlah, «*Der Anfang der Vernunft bei Descartes –autobiographisch und historisch*», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XLIII (1961), pág. 76. Según Kamlah, Decartes habría obtenido, en este encuentro, un conocimiento de la «tradición leonardina» de una matemática desplatonizada, de modo que la ruptura que él pretende haber hecho con la tradición no sería, de hecho, más que un *cambio* de tradición. Esto habría tenido como consecuencia una inversión entre la secuencia sistemática y la biográfica: sólo de forma secundaria Descartes habría asimilado su concepción de la *res cogitans* a su comprensión, anterior, de la *rex extensa*, y el viraje dado junto a la estufa en el cuartel de invierno de Neuberg, estilizado luego como una «iluminación», no habría sido otra cosa que el tránsito, elevado a la condición de «comienzo», del estímulo de aquel diálogo a un acto autentificante que él consideraba ejemplar: «El hecho de que, en principio, cualquiera *pueda* encontrar el camino de la ciencia y recorrerlo hasta el fin no significa que alguno lo *haya podido hacer de hecho*, pero lo cierto es que esto induce a la estilización emprendida aquí por Descartes, movido a ello, además, por una enorme dosis de parcialidad egocéntrica» (*ibid.*, pág. 84).

[2] L. Blanchet, *Les antécédents historiques du «Je pense donc je suis»*, París, 1920, págs. 13-15. E. Gilson, *Commentair* del *Discours*, París, 1947, págs. 295-298.

[3] R. Descartes, *Meditationes*, I, 9 (ed. cit., vol. VII, pág. 20): «*Verumtamen infixa quaedam est meae menti vetus opinio, Deum esse qui potest omnia* [...]». La posición discursiva de la demostración cartesiana de la existencia de Dios quedaría patente en el hecho de no ser *este* Dios el que necesita de una demostración; la necesidad absoluta del argumento ontológico, que parte del concepto de Dios, se basaría en que aquí se trata más de un determinado atributo divino que de la mera existencia de Dios.

ción, una especie de reclamación –percibida por el hombre en el mundo dado– de ser tal como se le aparece. Este supuesto previo hace que, al final de su experimento, le pueda parecer a Descartes posible fundamentar la realidad del mundo físico, con su fiabilidad, mediante una garantía metafísica. La cualidad aseverativa de la realidad se presenta en la doctrina cartesiana del juicio según el esquema estoico, en el sentido de que a un contenido de juicio dado se añade un factor de afirmación o negación que reproduce el *auténtico* significado de la aseveración implícita en lo dado.

En sus anotaciones marginales a los *Principios de la filosofía,* concluidas hacia 1692, Leibniz iba a ver en este mismo concepto de realidad el prejuicio universal, que se le había escapado a Descartes al excluir los prejuicios por la sencilla razón de que permanecía incrustado en el fondo de todas sus tentativas de duda como un oculto presupuesto suyo. Al final de su análisis, Leibniz declara fracasado no sólo el rechazo del argumento de un Dios mendaz –que él llama una «*exotica fictio*»–, sino que considera esta objeción como irrefutable, al basarse en una pretensión, exagerada, del propio concepto de realidad.

Leibniz pregunta qué significa, pues, el que se hable, al sopesar Descartes el tema de la duda, de un *engaño* posible. La supuesta disconformidad de nuestras representaciones sobre una naturaleza independiente de la conciencia con aquello que, de hecho, existe no tiene por qué ser un engaño si decir que esas representaciones reclaman para sí tal conformidad con la realidad externa no es más que una interpretación de las mismas. Podría haber, dice Leibniz, razones de peso que nosotros ignoramos para que no se produzca tal concordancia. Para el hombre esto no tendría ninguna importancia, dado que nuestra conciencia de la realidad no se apoyaría ni dependería de una concordancia de ese tipo. Se basaría exclusivamente en una estructura de conformidad inmanente a lo que nos es dado. La pregunta adecuada, que luego adquirirá su plena claridad con la filosofía de Kant, es la de las condiciones de posibilidad de esta estructura sintética de aquello que nos es dado. Por tanto, en el propio concepto de realidad es esconde algo *diferente* de la filosofía moderna, que hace que Descartes aparezca, más que como el fundador de una nueva época, como el pensador que habría llevado con toda claridad hasta sus absurdas consecuencias el concepto medieval de realidad, quedando maduro, con ello, para su *destrucción*. Esto no excluye que Descartes haya inaugurado él mismo, con el principio de certeza del *cogito*, el giro decisivo, pero no habría acertado, en este punto, con las consecuencias, al buscar un garante de la realidad que satisfaga a «nuestras ideas claras y distintas».

He intentado mostrar lo que significa el que Descartes transforme la crisis de certeza que tiene lugar al acabar el medievo en un experimento sobre la certeza, el que presente la necesidad de la situación histórica como una liberación de las

autoimpuestas «condiciones, hechas más difíciles».[1] Pero este experimento se basaría, al agudizarlos, en los propios presupuestos de aquella crisis de la certeza. Descartes extrae del Dios del nominalismo –oculto y no invocable como garantía de la certeza del hombre sobre el mundo y que se niega a desempeñar otra función que no sea la de *salvación*– la hipótesis del *deus fallax*, del *deceptor potentissimus* que, para universalizar su intención de engaño, no sólo puede intervenir del lado de los objetos, sino que podría haber dado al propio hombre una naturaleza que, incluso respecto a los hechos más claros, sólo sería capaz de incurrir en el error.[2] El nominalismo habría orientado, en gran parte, sus consideraciones sobre la intervención parcial de Dios en el proceso cognoscitivo, ateniéndose a ese ejemplo obligado del milagro, el cual presupone, justamente, para sus efectos extraordinarios, la existencia de un proceso natural normal. Seguramente tales reflexiones no contaban al principio seriamente con que se diese, de hecho, el engaño deseado, sino que únicamente quitarían a la relación cognoscitiva del hombre con la naturaleza su carácter incuestionable y natural, apelando al agradecimiento, como si aquél fuese un privilegio inmerecido.

Guillermo de Ockham pone de manifiesto que Dios no debe ni puede deber nada a ningún ser y que, por ello, tampoco puede hacer nada que Él no deba hacer.[3] De la interpretación teleológica de la pulsión de saber del hombre no resulta ningún derecho a ser satisfecho o, al menos, no engañado. El argumento de la adecuación natural entre la disposición y la prestación, entre el órgano y el éxito del mismo –una obviedad para la tradición de la antigua metafísica cosmológica– se ha hecho, al ser traducido a una metafísica basada en la creación, algo cuestionable. El diseño de un orden natural se habría convertido en una obligación de la mismísima voluntad creadora, cosa que no podía admitir aquella viva preocupación por la soberanía de Dios. Hasta Tomás de Aquino pudo seguir sosteniendo, al explicar la cuestión sobre si la vinculación a un cuerpo como el humano resultaba adecuada a un *anima intellectiva*, que un problema así no habría de ser trata-

[1] Esta presunta espontaneidad es tomada al pie de la letra cuando se le reprocha a Descartes que haya «confrontado al hombre consigo mismo y con su propia fuerza racional, arrancándole los vínculos que le hacían descansar, en todas sus relaciones espirituales, en un Ser más poderoso que él» (L. Langrebe, «Descartes», en *Vorträge der Leibniz-Tagung*, Hamburgo, 1946, pág. 229). O véase lo que dice M. Heidegger en *Holzwege* (Francfort, 1950, pág. 91 y sig.): «La interpretación cartesiana del ser existente y de la verdad es lo que suministra los presupuestos para la posibilidad de una teoría o una metafísica del conocimiento [...]. Con su interpretación del hombre como sujeto Descartes habría creado los presupuestos metafísicos necesarios para una futura antropología [...]. Descartes sólo podría ser superado superando aquello que él mismo ha fundado».

[2] R. Descartes, *Meditationes*, III, 4, ed. de Adam y Tannery, vol. VII, pág. 36: «[...] *aliquem Deum talem mihi naturam indere potuisse, ut etiam circa illa deciperer, quae manifestissima viderentur*».

[3] G. de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, II, dist. 19 h : «[...] *deus autem nulli tenetur nec obligatur tanquam debitor: et ideo non potest facere quod non debet facere: nec potest non facere quod debet facere*».

do desde el punto de vista de la omnipotencia divina, sino desde el de la conveniencia interna entre el órgano y su función.[1] Tal sistema de la *conveniencia* había sido vinculado incluso con el problema del conocimiento: entre la razón y su instrumento corporal se daría la misma relación que existe también entre el órgano y el objeto, entre la capacidad y la prestación. El *status* de esa disposición previamente dada entre el hombre y el mundo mantuvo latente la problemática epistemológica, por mucho que se hablara siempre del modo de funcionar el aparato cognoscitivo.

Se ve inmediatamente que las preguntas planteadas desde los tiempos de Ockham son calificables simplemente por su distancia respecto a los antiguos presupuestos. Por mucho que Ockham diga expresamente que cuando él afirma la posibilidad de una producción milagrosa de representaciones sin objetos, de la «*cognitio intuitiva*» de un objeto que no existe –y, por cierto, como una percepción «*secundum omnem conditionem*», satisfaciendo todos los criterios– sólo lo hace «*supernaturaliter loquendo*», de lo que se trata aquí no es de esta característica de excepción, sin la cual la Escolástica cristiana no se entendería, en absoluto, con sus presupuestos teológicos, sino de la fuerza de penetración sistemática de tesis y reflexiones de este tipo. Únicamente desde esta perspectiva puede ser caracterizado el nominalismo como un sistema quebrantador de otros sistemas, como un desplazamiento de intereses y acentos al campo del milagro, en cuanto paradigma de la *reducción* de la vinculabilidad de la naturaleza. El interés de la especulación no se centraría en el poder que pudo hacer surgir al mundo, sino en el poder que puede generar algo distinto a este mundo. Respecto a la doctrina de la creación, los objetos reales de la misma no constituirían, de antemano, más que causalidades secundarias para el acto cognoscitivo, al que el Creador daría previamente su objeto, dando un *rodeo*, como si dijéramos, por la realidad creada; de modo que si el objeto no le es pasado al conocimiento humano desde su existencia mundana, sino directamente desde el fondo primigenio de la posibilidad de la misma, esto no parecería sino un pequeño e inofensivo cambio, o, más todavía, una simplificación y acortamiento del camino.[2] En esa cuestión, se muestra también, muy de pasada,

[1] T. de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 76, a. 5 (trad. cast.: *Suma teológica*, ed. bilingüe en 16 vols., BAC, Madrid, 1947-1960): «*Utrum anima intellectiva convenienter tali corpore uniatur*».

De lo que se trata especialmente aquí es de la objeción de la caducidad del instrumento del alma, como consecuencia de la materialidad del cuerpo: «*Si quis vero dicat, quōd deus potuit hanc necessitatem vitare; dicendum est quod in constitutione rerum naturalium non consideratur quid deus facere possit, sed quid naturae rerum conveniat*». Pero lo poco sostenible que era en un ámbito cristiano la argumentación de la *conveniencia* natural queda evidenciado en el hecho de que, según la teología cristiana, el cuerpo, caduco *por naturaleza*, recibió enseguida en el paraíso la incorruptibilidad –luego perdida–, si bien «*non per naturam, sed per gratiae divinae donum*».

[2] G. de Ockham, *Comentario a las Sentencias*, *Prologus*, I, 1 dd-hh: la «*notitia intuitiva*», que «*naturaliter*» no tendría lugar sin la existencia de su objeto, es equiparada aquí con la «*notitia abstractiva*», que perduraría cuando su objeto *ya no existe* («*re simpliciter destructa*»).

que la tendencia de la Escolástica tardía apunta a la superación, en la estructura del mundo medieval, de las mediaciones y dependencias indirectas y que la pregunta sobre el poder absoluto es ya, implícitamente, una pregunta sobre la *inmediatez* de su efecto en cualquier lugar y sobre cualquier ser del mundo.

De igual modo se muestra que tal inmediatez opera, primeramente, de una manera destructiva sobre las seguridades del sistema y que tiene que seguir operando así en tanto la inmediatez no signifique la actualización de todo lo posible. La tesis de la inmediatez del efecto de la primera Causa no es, en cuanto tal, algo nuevo aportado por Ockham, pues ya había sido discutida, incluso respecto al objeto del conocimiento, antes de Ockham, en la escuela estoica.[1] Con toda seguridad, no se encuentra aún dentro del radio de acción de esto el pensamiento de la *doble vía* en el obrar divino y, por tanto, del posible engaño con respecto al hombre. El fenomenalismo implícito en la tesis de Ockham no afirma más que la no diferenciabilidad, en general, entre aquellas representaciones causadas de forma primaria y estas otras causadas secundariamente, pero no la introducción subrepticia, *en concreto*, de una representación falsa de un determinado objeto o de un objeto no existente. Como se sabe, sólo con la censura de la curia de Aviñón, el año 1326, sobre las 51 tesis de Ockham adquirió esta tesis –cuya intención podía haber sido hacer una *inofensiva* ampliación del concepto de las posibilidades divinas– el acento que hizo que tesis así ya no desaparecieran nunca de la discusión y que se supusiera, detrás de ellas, la existencia de una dimensión insospechadamente desasosegante.[2] La preocupación de los censores de Aviñón se centra en la posibilidad de

La misma argumentación en *Quodlibeta*, «[...] VI, q. 6: «*utrum cognitio intuitiva posset esse de obiecto non-existente*». El principio de *descartabilidad* de las causas secundarias, que hace que se vuelva contingente la ordenación del proceso cósmico significaría, para la teoría del conocimiento, la posible indiferencia de la existencia fáctica de los objetos y, con ello, de lo real respecto a lo posible: «*Omnem effectum quem deus mediate causat cum causa secunda potet immediate per se causare. Sed in notitiam intuitivam corporalem potest mediante obiecto, ergo potest in eam immediate per se*».

[1] A. Maier, «*Das Problem der Evidenz in der Philosophie des 14. Jahrhunderts*», en *Scholastik*, XXXVIII (1963), pág. 186 y sig., respecto a Petrus Aureolus, o pág. 194, respecto a Franciscus de Mayronis. Éste último, el «*magister abstractionum*», contesta negativamente a la pregunta sobre la «*realitas praesentialitate non existente*», pues el conocimiento no es una mera cualidad que esté en el sujeto, sino una relación real, que presupone los dos «*termini relationis*», de forma que incluso Dios no podría en esto cambiar nada: «[...] *dico et credo quod illa regula, quae est communiter a theologis concessa* [esto es, el principio de inmediatez] *est vera in absolutis et tamen non in relativis* (*ibid.*, nota 26).

[2] A. Pelzer, «*Les 51 articles de Guilleaume Occam censurés, en Avignon, en 1326*», en *Revue d'Histoire Ecclésiastique*, XVIII (1922), págs. 240-270: en el catálogo de las tesis incriminadas se encuentra, con el número 10, la tesis aquí tematizada, en su formulación más prudente: «[...] *notitia intuitiva secundum se et necessario non plus est existentis quam non-existentis nec plus respicit existentiam quam non-existentiam*». Se trata de la formulación del prólogo del *Comentario a las Sentencias*, I, 1 bb, que apunta únicamente a la persistencia de la representación adquirida de un objeto real incluso después de la aniquilación de éste.

que la tesis de Ockham pueda ser aplicada también a la situación extraterrena de la intuición inmediata de Dios: los conceptos de fenómeno y realidad serían intercambiables incluso en ese valor límite teológico de la evidencia de la verdad absoluta y beatificante. Tal preocupación la disipó el propio Ockham en la cuestión correspondiente de los *Quodlibeta*: la primera Causa podría producir de forma inmediata los efectos de las causas secundarias, pero no, por decirlo así, sustituirse a sí misma.[1]

Sería poco interesante entretenerse con esa preocupación de los censores si no revelase dónde, en primer lugar, se sigue buscando y necesitando el resto que queda de certeza absoluta y qué lejos está aún el descenso a una fundamentación absoluta en el *cogito*, la presencia irrevocable del sujeto para sí mismo. En la discusión de la escuela nominalista el acento del interés se desplazará luego a la pregunta sobre qué es lo que pasa con la certeza del conocimiento de la naturaleza suponiendo aquella posible inmediatez de la primera Causa con respecto al órgano cognoscitivo. Esa *secularización* del interés por la certeza estaría sujeta a las mismas premisas teológicas que su refutación. El incontrovertible resto de certeza de la absoluta *visio beatifica* va perdiendo su función tranquilizadora a medida que el concepto forzado de *gracia* hace incierta la accesibilidad de, justamente, aquella evidencia absoluta, o, en todo caso, no merecible para el esfuerzo humano.

Datan de 1375 las lecciones de Peter de Ailly sobre las sentencias del Lombardo, cuya influencia iba a llegar hasta el siglo siguiente y que alcanzaría su punto culminante en el Concilio de Constanza. En este *Comentario a las Sentencias* se dice, contra la tesis de Ockham, que hay que admitir una certeza suficiente en relación con los objetos físicos, presupuesto el influjo divino y el curso normal de la naturaleza –o sea, con exclusión de los milagros–; no habría, pues, ningún motivo razonable para la duda, sobre todo respecto a la causalidad, pues, de otro modo, se vendrían abajo todas las demostraciones de la filosofía de la naturaleza («*sic perirent omnes demonstrationes naturales*»).[2] El hecho de que la duda en la existencia y el nexo de los objetos sensoriales sea, ciertamente, posible, pero no tenga, racio-

[1] G. de Ockham, *Quodlibeta*, VI, q. 6: «[...] *non tamen potest (sc. deus) aliquem effectum facere sine causa prima. Unde sicut non est possibile quod color causet effective visionem suam in oculo nisi sit actualiter praesens, ita non est possibile, quod deus causet visionem in intellectu nisi exhibita sua actuali praesentia*». Véase también A. Maier, *op. cit.*, pág. 194.

[2] P. de Ailly, *Comentario a las Sentencias*, I, q. 1, a. 1, concl. 3 (cit. por Maier, *op. cit.*, pág. 219): «[...] *loquendo de evidentia secundum quid seu conditionata vel ex suppositione scilicet stante dei influentia generali et cursu naturae solito nulloque ipso miraculo talia (sc. extrinsecum sensibilia) possunt esse nobis sufficienter evidentia, sic quod de ipsis non habemus rationabiliter dubitare* [...]. *Probatur hoc quia stante dei influentia etc. non stat talia nobis apparere et non sic esse, unde quamvis talis apparentia posset esse ipsis obiectis non existentibus per potentiam dei absolutam, tamen propter hoc non habemus rationalibiliter dubitare. Nam ex hoc multa inconvenientia et absurda sequerentur* [...]. *Secundo sequitur quod non posset sufficienter inferri ex una re alia nec ex causa posset concludi effectus nec e contra, et sit perirent omnes demonstrationes naturales*».

nalmente, sentido sólo puede significar que el hombre tiene que presuponer las condiciones de la posibilidad de su autoafirmación en el mundo y que la radicalización de sus preguntas tiene su límite en una posición que haría un sinsentido de todo ese preguntar. Esto viene probablemente del argumento dirigido contra Nicolaus de Autrecourt, de que el cuestionamiento del principio de la causalidad sacaría de sus goznes toda la explicación de la naturaleza. Así había ya argumentado Walter Burleigh contra el cuestionamiento que Ockham hace de la realidad del movimiento: tal negación significaría la imposibilidad de una ciencia de la naturaleza.[1]

En el contexto en que estamos, esto sólo puede significar que la metafísica no debe hacer imposible la física. Si en un mundo que ya no ha sido dispuesto para favorecer al hombre ni le está subordinado el conocimiento de la naturaleza se ha revelado como una condición necesaria para la posibilidad de una autoafirmación humana, entonces tendrán que presuponerse, como algo dado, o bien racionalmente no dudables, las condiciones de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza. La fundamentación metafísica de la posibilidad del conocimiento de la naturaleza se presenta ella misma como una exigencia que no puede ser planteada bajo los presupuestos dados, ya que la fundamentación buscada tendría que caer bajo las condiciones del mismo escepticismo que la ha hecho exigible. El recurso al *cursus naturae solus* no sería algo teleológico, sino hipotético, y, por cierto, en el sentido de una suposición general que sea la que de sentido a todas las otras hipótesis y de un postulado de *legítima defensa*, que no afirma categóricamente el carácter regular y fiable de la naturaleza, sino que lo supone como la única posibilidad que le queda al hombre. Justamente en este punto hay que prestar atención a la función primaria que desempeña una tal *hipotética* tesis general, la cual no es, en sí, ciertamente, suficiente, pero no aniquila de antemano la perspectiva de un conocimiento de la naturaleza.

El correlato de un absolutismo nominalista aplicado a la sumisión y a la renuncia a la razón no tiene aquí todavía nada de aquella reclamación de dominio sobre la naturaleza que, para la interpretación de la *historia del ser* referida a la Edad Moderna, resalta como su genuino *modo de comportamiento*. La *historia del ser* tendría que ver, naturalmente, con la época en cuanto hecho aislado, que sale a la luz desde un fondo inaccesible y que no precisa de un contexto que se pueda explorar históricamente. La época llamada «Edad Moderna» se convertiría en una pura fatalidad del abandono del ser, que justamente a causa del no reconocimiento de una

[1] W. Burleigh, *Comentario de la Física*, III, 11 (cit. por A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma, 1958, pág. 47): «[...] *motum esse est suponendum a naturali (sc. philosopho) tanquam principium cognitionis, et idem negare motum esse est destruere scientiam naturalem; nec cum negante motum esse habet philosophus naturalis loqui*».

razón histórica, ahora no disponible, permitiría la ilusión de que es el hombre quien hace la historia y que, por tanto, ésta puede ser comprendida a partir de la lógica de las preguntas planteadas por él mismo. Una consideración de este tipo tiene que o nivelar la diferencia existente entre la autoafirmación y la pretensión de dominio o afirmar –como una tendencia que recién ahora empieza a formularse y cuyas crípticas formas anteriores pueden diagnosticarse ya en la decadencia de la Escolástica– el nuevo sentido dado a la relación de poder demiúrgico entre el hombre y la realidad.

La *historia del ser* excluye que puedan ser explicadas las signaturas de una época a partir de la estructura dialógica de una razón no idéntica, ciertamente, con la historia ni tampoco siempre espontáneamente *activa* en ella, pero sí *activable* por la penuria y necesidad, la aporía y la sobretensión de la heteronomía. La Edad Moderna como episodio de la *historia del ser* –y, más especialmente, del *abandono del ser*– tendría impresos en sí misma los estigmas de la dominación, de la servidumbre de la teoría respecto a la tecnicidad, de la autorreproducción del hombre no precisamente como *respuesta* a un reto, el que sea, que se le ha dejado en herencia, sino como una de todas esas perplejidades sin tregua en torno a aquel *ser* oculto, retirado desde los tiempos de los presocráticos. Es verdad que en una interpretación así no es acuñada la fisonomía de la época mediante la *desfiguración* que, como una secularización de algo substancialmente teológico, encubre su verdad; pero su interpretación se convierte, ella misma, sin lugar a dudas, en la secularización de categorías formadas en la teología de la gracia. No son los contenidos de la época los que se convierten en una *pseudomorfosis* de su origen teológico, sino que la cualificación de su lugar en la historia sólo es determinable como una pseudoteología. Se orienta hacia un nuevo y acaso definitivo acontecimiento de la historia del ser –su conversión en *parusía*– tanto en su provisionalidad como en la negatividad, impuesta de un modo ineludible, de su valoración, donde el rechazo de lo mítico mediante un sucedáneo de la divinidad y la arrogancia de la subjetividad que falla en lo propio constituyen *un* mismo hecho integral. La época aparece como algo absolutamente fáctico –o, mejor, como una *data*–, está ahí con un contorno difuminado, fuera de toda lógica y en un errátil ser fatal y, pese a su inmanente *páthos* de dominio (o precisamente con este *páthos*) no permite, en definitiva, más que lo único que la *historia del ser* le deja abierto al hombre: la *sumisión*. Realmente, el absolutismo del ser no es más que una continuación del resultado medieval con otros medios.

La idealización negativa de la Edad Moderna en la *historia del ser* –que acaso sólo tenga en común con la autoconciencia de la Ilustración el poder designar al *cogito* cartesiano como el comienzo, que vendría de tiempos inmemoriales, de la época– se encuentra, metodológicamente, en la ventaja de poseer a priori la tipología de la época. A los iniciados en la *historia del ser* no les interesa, por resultar

indiferente para esa invasión vertical (no necesariamente *desde arriba*) del sentido de la época, qué presupuestos subyacen en la génesis del *cogito* de Descartes, donde él se revelaría como el funcionario de la última acuñación del abandono del ser. Por otro lado, eso le interesa al historiador, desde las necesidades tradicionales de racionalidad, sólo en tanto contribuya a eliminar la mitología de un comienzo absoluto y a la vuelta hacia la tranquilidad de lo que ya-había-sido-siempre.

Desde estos aspectos, puede parecer irrelevante el que la discusión nominalista de la tesis de Ockham sobre la posibilidad de percibir algo no-existente no haya llevado al *cogito* de Descartes. Pero lo cierto es que aquélla llega hasta la antesala de su afirmación sobre el carácter irrebatible de la libertad de no tener que dejarse engañar. Al separar la pasividad de la percepción sensorial, en la que el hombre está a merced del influjo que se ejerza sobre él, y la actividad del juicio, que es donde se expone al riesgo del error, los nominalistas ponían ya el fino y sólido cimiento de la autoafirmación.

Gregorio de Rimini intenta dar una solución al problema planteado por Ockham respecto a una simple percepción sensorial, por ejemplo de un determinado color, de modo que el acto de la percepción justificaría únicamente el juicio restrictivo «yo veo este color», pero no este otro juicio, que va más allá: «este color existe». Un juicio así, reducido a su base subjetiva, sigue sin ser impugnado por esa otra pregunta sobre la existencia del dato percibido. La posibilidad de engaño sólo se localiza, pues, en el juicio, siempre que éste afirme un estado de cosas que va más allá de la conciencia inmanente del hecho, es decir, que no se limite a constatar, sino que interprete. En el caso de un hecho complejo, por ejemplo el referente a un hombre que está corriendo, se puede igualmente decir que Dios puede causar y mantener directamente esa percepción; pero incluso aquí es de libre disposición del propio sujeto el protegerse o no de un posible error. Sólo si Dios pudiera causar también un juicio sobre un hecho no-existente se daría necesariamente el engaño. Gregorio excluye esta posibilidad, y, por cierto, no sólo con la fundamentación de la libertad del sujeto, sino con la expresa constatación de que la omnipotencia divina se ve limitada por la imposibilidad del engaño: «[...] *quia tunc deus per se et directe me falleret, quod est impossibile*».[1] Así pues, el engaño, como causa de la percepción, sólo puede ser indirecto, ya que la responsabilidad por el error sigue estando en el hombre, en su acto de juicio, que, por decirlo así, no acier-

[1] G. de Rimini (muerto en 1358), *Comentario a las Sentencias*, I, d. 3, q. 1, a. 2. Véase al respecto A. Maier, *Das Problem der Evidenz*, ed. cit., pág. 222 y sig. Petrus de Ailly ha aportado, en su *Comentario a las Sentencias* de 1375 (I, q. 1, a. 1: «[...] *utrum possibile sit viatorem habere notitiam evidentem de aliquia veritate*») una solución típicamente «escolástica», es decir, puramente verbal: pues una «*evidentia absoluta simpliciter*» sería una evidencia que no conllevaría ningún riesgo de engaño, mientras que una «*evidentia secundum quid*» sólo sería fiable si se dan los supuestos conocidos («*stante dei influentia generali et nullo facto miraculo*»).

te en el blanco al tirar demasiado alto. Por consiguiente, también aquí ha de seguir manteniéndose el modelo de teodicea agustiniano, que carga sobre el hombre la responsabilidad de los males del mundo.

El pensamiento fundamental de Gregorio de Rímini, de que el hombre puede ser, ciertamente, engañado cuando es absorbido por su mundo sensorial y lo interpreta, como si dijéramos, de un modo ingenuo, pero no como un ser que está capacitado para juzgar, llevaría más tarde, en el artículo «Rimini» del *Dictionnaire* de Pierre Bayle, a la discusión, de tinte escéptico, sobre las ventajas que pueda reportar al hombre la verdad desnuda. Bayle –a quien se le representaba la presunta posesión de la verdad por parte de la tradición como todo un compendio de contradicciones y la constatación de ello como la tarea soberana de la razón crítica– está lejos de ser afectado por algo parecido a la motivación radical de la duda de Descartes. ¿No debería Dios, piensa él, acercarse al hombre, en esta cuestión de la verdad, como un médico a sus enfermos o un padre a sus hijos, a los que, con frecuencia, se les engaña sabiamente y para su propio bien, pero sin engañarlos de veras? ¿Podrían los hombres soportar la verdad, si Dios se la hiciera accesible en toda su desnudez?[1] Una reflexión así, que no sólo considera beneficioso el que el hombre sea dejado en su ignorancia, sino que incluso estaría dispuesta a considerar un acto de gracia su inducción al error, da por supuesto que no se ve ningún nexo constitutivo entre la verdad y la felicidad del hombre. Tal conexión continuaba siendo insoluble para la Escolástica tardía, al depender de ella la determinación definitoria del estado de bienaventuranza final de los elegidos. Se podría, ciertamente, sopesar si la soberanía divina le retiene al hombre la verdad, pero no si precisamente con ello el hombre resulta favorecido o cuidado. El escéptico sería el que menos se las arreglaría sin la suposición de que hay una instancia que vela por él, llámese cosmos, Dios o naturaleza. A los nominalistas les estaba bloqueado el camino que llevaba al escepticismo precisamente por haberse destruido esa instancia que cuidase de ellos.

Ahora se puede determinar con mayor precisión qué significa el que en la autopresentación de la filosofía moderna Descartes desempeñe la función de iniciador de una reclamación de certeza que parta de la evidencia absoluta del *cogito*. Al radicalizar la *potentia absoluta* de los nominalistas y convertirla en la hipótesis del *genius malignus* ha agudizado de tal manera la cuestión de la certeza que ya no podían bastar para la autoafirmación de la razón las fórmulas pragmáticas que los mismos nominalistas habían opuesto a la tesis de Ockham. Al descender hasta el

[1] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, 2ª ed., Amsterdam, 1702, vol. III, 2581: «*Ne peut-il pas se comporter envers nous comme un medecin envers les malades et comme un père envers ses enfants? Ce sont des persones que l'on trompe très-souvent et avec sagesse, et pur leur profit. Aurions-nous bien la force de contempler la vérité si Dieu nous la presentoit tout nüe?*».

fundamento absoluto se excluye hacer la concesión (malograda, por otra parte, si era vista como una forma de evitar un problema de todos modos insoluble) de que el hombre no tiene por qué suponer algo que le niegue la posibilidad de su conocimiento. Para la autoafirmación hubiera bastado el postulado general de que todo tipo de presupuesto metafísico que aniquile la posibilidad del conocimiento pueda permanecer inadvertido.

Descartes se obligó a dar un paso más al afirmar que tiene que ser refutada la hipótesis de la imposibilidad general del conocimiento para ganar así un suelo seguro donde se pueda construir luego el sistema de la física, obteniendo, con ello, al final, una *morale définitive*. Por tanto, Descartes ha determinado fundamentalmente la fisonomía y las aspiraciones del pensamiento moderno, pero no por haberse opuesto a la tradición con la violencia de una nueva intervención radical y un nuevo proyecto, sino al *explicitar* las implicaciones del absolutismo teológico y obligarlas a un avance decisivo, desarrollándolas hasta convertirlas en una aguda amenaza, tal que el apoyo en contra sólo podía ser encontrado aún en una absoluta inmanencia.

Que Descartes no hizo sino recuperar, del lado del sujeto y de su necesidad de certeza, aquello que él mismo había puesto antes en el lado del absolutismo trascendente lo echamos de ver si tenemos presente una vez más otra tendencia de ese rechazo nominalista de toda problematización teológica de la certeza cognoscitiva. En 1347 fueron condenadas en París cuarenta tesis del *Comentario a las Sentencias* de Jean de Mirecourt, poniéndose nuevamente de manifiesto uno de aquellos catálogos en los que se puede leer, como en un preparado específico, las consecuencias extremas de la evolución tardomedieval.

La tesis de partida de Ockham, que ya conocemos, de que la percepción externa podría ser directamente producida y conservada por el poder divino y sin la existencia de su objeto la considera Jean de Mirecourt una opinión común (*«opinio quae communiter tenetur»*). A fin de demostrar las secuelas de esta tesis, avanza un paso más y deduce de la impugnación del sujeto teorético la del sujeto moral. Si Dios puede producir directamente, sin la cooperación ni la voluntad del sujeto, sus actos de percepción sensorial, causando así también el error sin que falle la disposición humana a conocer, entonces podría poner directamente y sin culpa del *presunto* autor hasta actos moralmente reprobables, como, por ejemplo, el odio hacia el prójimo e incluso el odio hacia el propio Dios.[1] La unidad del sujeto –en el que el propio Guillermo de Ockham había rechazado ya la separación e inde-

[1] Artículo 31 del *Chartularium Universitatis Parisiensis*, ed. de H. Denifle, II, págs. 610-614. Véase sobre esto F. Stegmüller, *«Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt»*, en *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, V (1933), págs. 192-204; A. Maier, *Das Problem der Evidenz*, ed. cit., pág. 195. Como ocurre con frecuencia, no es claramente constatable el contenido incriminado de la tesis; A. Maier sospecha que entre los censores se encontraban partidarios de la propia *opinio communis*, los cuales querían, precisamente, rechazar las consecuencias de la misma, esgrimidas contra la tesis de Ockham.

pendización de sus actos y facultades psíquicas como un realismo conceptual que inducía al error– excluiría que la certeza teorética pueda convertirse en algo inseguro para él. No podría hacerlo sin que se hiciera igualmente algo problemático la responsabilidad moral, al no poder ya estar seguro el hombre de que es él mismo quien ha dispuesto sus propias acciones. Aquí choca el absolutismo teológico con uno de sus límites, que él mismo incita a definir con mayor nitidez: Dios podría, ciertamente, producir lo fenoménico sin que existan los objetos correspondientes, incluso lo fenoménico que tiene que ver con presuntas acciones de lo más pecaminosas, pero no puede ser la causa de que con ello se hayan llevado a cabo actos imputables al propio sujeto moral.

A partir de aquí se puede decir que la introducción del concepto de libertad en la teoría del conocimiento trata de aplicar el paradigma de la irrefutabilidad trascendente de la moralidad a la autoafirmación en el ámbito teorético. Por mucho que, en sentido teológico, el ser humano pueda ser elegido o reprobado, estar predeterminado a la salvación o a la condenación, no puede ser hecho, *desde fuera*, culpable de tal determinación. Tampoco puede ser obligado, en contra de su opinión, a un determinado juicio teórico, si es verdad que el acto teorético no es, como tampoco el moral, otra cosa que *la propia alma*, su *modus se habendi*.[1] Bajo la presión descomunal de las exigencias teológicas, el sujeto humano empieza a consolidarse, empieza a adoptar un nuevo «estado de agregación», que para las asechanzas de la críptica voluntad absoluta de Dios posee, por decirlo así, la propiedad elemental de, como el átomo, no poder ser escindido ni transformado. El absolutismo haría una reducción en todo aquello que está a merced suya, pero, con ello, impelería a emerger a las constantes, a los núcleos, que ya no son tangibles.

El *ius primarium* de la autoafirmación fue concebido, mucho antes de Descartes y Hobbes, como un compendio de la comprensión que la Edad Moderna tiene de sí misma –a saber, un mínimo de lo antropológico en condiciones dominadas por un máximo de lo teológico–. Esta primera fase no se realiza como resultado de la formulación de una concepción nueva enfrentada a la antigua o como la constitución de una época tras la ruptura de la anterior, sino como una movilización de los impulsos hacia la definición de lo que, incluso y precisamente al intensificarse la impugnación, aún se resiste; no como una negación de las premisas, sino como una condensación que tiene lugar bajo la exacerbación de su poder.

Al pensar la teología que defendía los intereses absolutos de Dios hizo que los intereses del hombre por sí mismo y sus propias preocupaciones se convirtiesen en algo absoluto. La situación de la capacidad de reacción de éste, de tintes teoló-

[1] Esta tesis figura también en la «lista de errores»(art. 28), si bien en una formulación más prudente: *«Quod probabiliter potest sustineri cognitionem vel volitionem non esse distinctam ab anima, immo quod est ipsa anima. Et sic sustinens non cogeretur negare propositionem per se notam nec negare aliquid, auctoritatem admittendo»*.

gicos, obligó a la teología a hacer un cambio en el reparto de papeles. En la teoría del conocimiento esta preocupación se traduce en una retirada crítica de la concepción fundamentalmente receptiva del sistema aristotélico. Pues es justo esta receptividad la que deja al hombre a merced del poder absoluto, que, por su parte, no le asegura la concesión de su gracia. Jean de Mirecourt se defendió, con dos escritos justificativos, contra su condena. Si la *sensatio* y la *intellectio* no fueran más que cualidades pasivas (*passiones*) del órgano cognoscitivo, se defiende él, todo el conocimiento estaría condicionado directamente por la voluntad divina, pues la acción causal de una cualidad no sería otra cosa que lo que Dios puede hacer solo y de forma inmediata (*«quod deus se solo posset»*). Ésta sería una explicación elemental, de corte aristotélico, del proceso cognoscitivo. Otra sería la interpretación del conocimiento como una *actio* del sujeto cognoscente, y, si ésta es la correcta, sólo podría tener lugar una intervención desde fuera en el acto del conocimiento cuando el sujeto *coopera* como causa secundaria. El pensamiento –que nosotros conocemos ya por la controversia ockhamista– de que la causa primera no puede, por decirlo así, sustituirse a sí misma como objeto de la *visio beatifica* es ahora ampliado hasta la constatación de que tampoco la causa secundaria puede ser sustituida cuando se trata de su propia acción: «[...] *nullam actionem causae secundae posset deus agere se solo*». Ahora bien, el autor no se atreve, asustado por sus censores, a decidirse categóricamente por esta alternativa epistemológica y a dar preferencia a la susodicha *teoría de la acción*, como una *«vera actio animae»*. Sin embargo, deja reconocer con la suficiente claridad, en un lenguaje, dadas las circunstancias inquisitoriales, cauteloso, dónde centra su interés y dónde ve él mejor guardados los intereses del hombre. A él le gustaría adherirse a la segunda opinión, se dice allí, si tuviera ánimo suficiente para hacerlo; pero, estando como están las cosas, que elija el propio lector.[1]

La garantía que Descartes trata de fundamentar en el Ser perfectísimo obtenido mediante su demostración de la existencia de Dios no se refiere únicamente a la realidad de los objetos físicos, según son presentados en las ideas claras y dis-

[1] J. de Mirecourt, *Apologia*, I (ed. de F. Stegmüller), prop. 45: «*Secundam tamen (sc. opinionem) libentius dicerem si auderem. Eligat studens quam voluerit*». En la *Apologia*, II, prop. 14, se dice que al explicar este tema él no ha hablado de la *potentia absoluta*: «[...] *alius sensus est, quod de potentia dei absoluta, et de hoc nihil dixi*». Ésta es una afirmación autodefensiva completamente inconsistente, en relación con la argumentación ofrecida. Donde aparece, en cambio, la consideración que yo he caracterizado como pragmática –la de la inconveniencia de una imposibilidad de la certeza–, ha de presuponerse la existencia de una *potentia ordinata*, es decir, que Dios deja que las cosas sigan su curso: «[...] *si sensatio exterior causaretur obiecto non causante vel non existente, periret omnis certitudo* [...] *si sensatio exterior posset conservari naturaliter sine obiecto, periret omnis certitudo de existentia sensibilis non facto miraculo immo deo permittente res agere suos cursus; consequens est inconveniens*» (*Comentario a las Sentencias*, I, q. 1, cit. según A. Maier, *Das Problem der Evidenz*, ed. cit., pág. 218).

tintas, sino también –conforme a la dimensión de incertidumbre despertada en el transcurso de la duda– a los enunciados de la lógica y de las matemáticas. Todo esto está en correspondencia con los presupuestos *voluntaristas* de su concepto de Dios, según los cuales hasta las llamadas «verdades eternas» son *decretadas* por un acto soberano de la voluntad divina y, por consiguiente, sólo tienen validez para el mundo que Dios, *de facto*, ha querido. En consecuencia, la garantía tiene que referirse al hecho de que ese decreto supremo no se cambie y de que tenga una validez definitiva para el mundo, tal como ha sido dispuesto, y para los seres racionales y pensantes del mismo. Esto le parece a él que queda suficientemente garantizado presuponiendo la existencia de aquel Ser perfectísimo, si bien el mundo no perdura en virtud del acto puntual de su creación, sino sólo en virtud de la voluntad divina que lo confirma en su existencia a cada momento. Todo pende, pues, del delgado hilo de la demostración de la existencia divina, de donde Descartes ha colgado todo su sistema; y justo en este punto ha recaído en una situación anterior a la de la crítica que hiciera la última Escolástica a la eficiencia de los argumentos elaborados por la Alta Escolástica. El instrumental crítico de sus soluciones no se encuentra, pues, al nivel de las dificultades que él mismo se pone de antemano.

El abandono del cosmos antiguo se había consumado en el mismo momento en que la diferenciación entre posibilidad y realidad ya no concordaba con la distinción entre razón y voluntad, cuando el acto de la voluntad divina hacía referencia no solamente a la existencia del mundo, sino también a la totalidad de verdades que tenían validez en él. La infinita pluralidad de mundos significa un horizonte de inseguridad para el mundo aquí existente y para cada uno de sus momentos, a no ser que, al menos, a partir de la contingencia de la primera disposición divina pueda derivarse un curso del mundo consistente en sí mismo y constante por sí mismo. Está claro que sólo se habría dado una garantía segura para ese postulado de la constancia en la regulación del mundo, a saber, la coincidencia entre la posibilidad y la realidad, el aprovechamiento exhaustivo de todo el contenido de la razón por parte de la voluntad y, con ello, la identidad, como cimiento del mundo, entre la razón y la voluntad divinas. Esta vía la seguirá Giordano Bruno. Los nominalistas la excluyen, y toda la *efectividad* de su voluntarismo se basa en esa exclusión.

Jean Buridan lo fundamenta diciendo que Dios no podría crear ningún objeto adecuado a su potencia porque esto implicaría que Él no sería capaz de crear nada más grande y mejor de lo que, de hecho, ha creado, y *no debe* ser posible aplicar el enunciado del agotamiento de la potencia a la omnipotencia divina.[1] El atri-

[1] J. Buridan, *Quaestiones super libris quattuor de caelo et mundo*, I, q. 17 (ed. de E. A. Moody, pág. 79): «*Unde credo quod non sit possibile aliquem effectum proportionari potentiae divinae, propter infinitatem illius potentiae*».

buto de la infinitud destruye no sólo la posibilidad de justificar a Dios partiendo de su obra, sino también la de dar al hombre la seguridad de un cosmos que –como quedó formulado para el Demiurgo platónico– tiene que ser lo mejor posible para una realización de índole material.

Dado que el nominalismo no podía deducir este mundo de hecho realizado a partir de las premisas de lo que sería un mundo en general o del principio del mejor mundo posible, lo que se produjo fue una consideración radical de si es necesario, o, al menos, importante para el hombre saber cuál de los modelos posibles de mundo ha sido realizado en el suyo o cuál es la estructura física que ese Dios oculto ha escondido en su creación. Pero el que sea algo indiferente el saber o no la verdad oculta ya no podría significar, en cuanto tal, la felicidad del hombre, ya que, al contrario que en la época de Epicuro, para la Edad Media, en cualquiera de sus fases, era impensable un concepto de felicidad definible como una mera exclusión de los factores negativos –o sea, el dolor, los sentimientos, el desasosiego de la incertidumbre–. Tal concepto de felicidad habría convertido a la bienaventuranza de los elegidos en la visión de la divinidad en el regalo superfluo de un estado libre de dolor y preocupaciones que ya se bastaba a sí mismo.

De modo que la posesión de la verdad tiene que seguir siendo la quintaesencia de la realización de la necesidad humana de felicidad; pero al convertirse esto en un acto *transcendente* de pura gracia deben ser determinadas las condiciones del mundo de acá abajo justamente por la ausencia y la inaccesibilidad de la verdad, o bien este mundo de abajo es caracterizado como algo provisional, por la renuncia a la identificación entre la *theoría* y la *eudaimonía*. La libertad de abstenerse, en una irresolución hipotética, de todo juicio categórico presupone que el hombre no necesita estar cierto, para su afirmación existencial, de lo que ha sido dispuesto en el plan de la creación y en la realidad que se extiende ante Dios. Las condiciones de ese intervalo que es la existencia podrían ser rigurosamente diferenciadas de las que propician la realización definitiva de la misma.

La desaparición de las seguridades teleológicas respecto al concepto de naturaleza significa asimismo que el hombre, por su parte, tiene que adaptarse a la confrontación con un mundo que no ha sido dispuesto para él, anticipándose así a la

Buridan vuelve a abordar el problema en la *Quaestio* I, 22: «*Utrum sit dare maximum in quod potentia potest*». Respecto a la cuestión de si Dios podría mover el cielo con mayor rapidez de lo que, de hecho, sucede Buridan se pregunta qué hubiera dicho Aristóteles al respecto (pág. 99); la respuesta sería: hay una velocidad *adecuada* para el movimiento celeste, que le imprime justamente el primer Motor de la esfera. En contra de esta antigua contestación se alzaría el principio nominalista sobre lo máximo, del que Buridan afirma que éste, ciertamente, no había sido reconocido por Aristóteles, pero que casaría logicamente con su sistema («*dicendum esset secundum Aristotelem*»). La diferenciación entre lo que Aristóteles había dicho y lo que él hubiera tenido que decir es revelador del distanciamiento consciente del nominalismo respecto a la recepción de la Antigüedad, por mucho que ésta haya sido reproducida aquí, si bien erróneamente.

desconsideración que con él tienen los procesos de la naturaleza y compensando la carencia de beneficios para él mediante su propia producción. La *hipótesis* que, en un aspecto, es la expresión formal de una renuncia a la verdad en su sentido tradicional de adecuación, se convertiría, en otro aspecto, en un instrumento de autoafirmación, en un potencial de producción, por parte del hombre, de aquello que la naturaleza le da escasamente o le niega. En relación con este tipo de teoría, que ya no tiene que cuidarse de la felicidad humana como si ésta se identificara directamente con la verdad, la realidad *dada* sólo no es indiferente en el sentido de que la dicha teoría es la encargada de proyectar en ella, a su vez, la realidad *que hay que producir* y de controlar la *producida*. La existencia del hombre en el mundo sigue teniendo aún una relación inmediata con la teoría.

El absolutismo de ese Dios oculto libera al enfoque teorético de su ideal, pagano, de contemplar el mundo desde la perspectiva divina y compartir, finalmente, en él, la felicidad de Dios. El precio que debe pagarse por esta liberación es que la teoría ya no será referida a ese punto de quietud de un contemplador feliz, sino al taller del esfuerzo humano. La teoría –que ahora no puede ser más que una hipótesis– ha perdido ya, en el fondo, su valor inmanente, el rango de ser un fin en sí misma; por consiguiente, la funcionalización de la teoría para cualquier clase de fines o su mediatización por la técnica vienen precedidos por la pérdida de esa característica que tenía de ser un fin en sí misma. No se debe suponer que la determinación de una meta por parte de una voluntad *tecnológica* tenga que aparecer como algo primario y motivador en el proceso técnico. Eso que nosotros llamamos una *aplicación* de conocimientos teóricos es, en cuanto determinante concreto del enfoque teorético, algo estéril, si bien en cuanto actualización secundaria de un potencial no especificado no sólo viene fundado en la pérdida, inconfesada, de la autofinalidad de la teoría, sino que incluso resulta, finalmente, un justificante de todo el esfuerzo teórico realizado. Dejamos aquí para otra ocasión las declaraciones expresas del poder de la tradición antiguo-humanista que defiende la identidad entre *theoría* y *eudaimonía*.

El modelo para la nueva posición teórica respecto a la física oculta en la creación del *deus absconditus*, un modelo que se aparta del ideal cognoscitivo de la física y la cosmología aristotélicas, es la astronomía; ésta, por su renuncia a una explicación causal de los movimientos celestes y por concebirse a sí misma como un mero *arte*, iba a reducir, con ayuda de sus representaciones mecánicas, todo ese desconocido e inaccesible mecanismo de los sucesos celestes a una calculabilidad que bastaba para las necesidades humanas de orientación espacial y temporal en el mundo.

La idea de que para ocuparse del más alto de los objetos el espíritu humano tenía que contentarse con hipótesis auxiliares había sido canonizada en el *Almages-*

to de Ptolomeo, el manual de astronomía más importante para la tradición.[1] En Ptolomeo, lo hipotético de la técnica de la astronomía se basaría en la transcendencia de su objeto, no en los secretos que se pudiera haber reservado su Creador. No hay ninguna garantía metafísica de que tal conocimiento pueda ser una *ciencia*, en el sentido estricto del término, con sus medios cognoscitivos a la altura de su tarea. La capacidad representativa del hombre, alimentada con las experiencias terrenas, se ve necesariamente limitada, y de un modo infranqueable, al ámbito de donde procede, dependiendo, ante lo totalmente heterogéneo, de su capacidad de elaborar ficciones. El alto grado de artificiosidad de las hipótesis introducidas en estas circunstancias se sustraería al criterio de la adecuación al objeto; el método se revelaría como una artimaña y un procedimiento de legítima defensa frente a la diferencia metafísica entre el sujeto y el objeto, y tiene, fundamentalmente, el carácter de una invención que *compensa* un defecto constitutivo del hombre, no el carácter de un medirse de éste con lo dado.

Esa posición de excepción de la astronomía en el marco de las relaciones teoréticas con el mundo le era también familiar a la Alta Escolástica y no fue nivelada por su aristotelismo. Tomás de Aquino comenta el capítulo duodécimo del Libro II de la obra aristotélica *Sobre el cielo*, donde se discute la cuestión, la más espinosa para el sistema egocéntrico, de la distribución de las esferas celestes por encima y debajo del sol y la relación de complejidad de sus movimientos, presuntamente reales: Aristóteles habría recurrido, ante tales dificultades, a la existencia de un alma individual en cada cuerpo celeste y justificado el intento de seguir buscando todavía, por el ansia de saber, con la ayuda de lo fenoménico, una estrecha senda en medio de la mayor intransitabilidad y darse por contento ya con una pequeña certeza más como una expresión de tímida reserva que de atrevimiento. En esto le sigue Tomás de Aquino. Pero en la retrospectiva sobre la historia de la astronomía y de las diferencias, sobre todo, de la colocación de Venus y Mercurio se distancia incluso de una pequeña posibilidad de verdad. Deja expresamente abierto que el estado de cosas podría ser completamente distinto de lo enunciado en las hipótesis astronómicas.[2] En otro pasaje, Tomás ha comparado la insuficiencia del espíri-

[1] F. Krafft, «*Der Mathematikos und der Physikos. Bemerkungen zu der angeblichen platonischen Aufgabe, die Phänomene zu retten*», en *Alte Probleme–Neue Ansätze*, (*Beiträge zur Geschichte der Wissenschaft und Technik*, 5), Würzburgo, 1964.

H. Blumenberg, *Die kopernikanische Wende*, Francfort, 1965, págs. 81-92.

[2] T. de Aquino, *Commentaria in libros Aristotelis de caelo et mundo*, II, lect. 17, n. 450-451 (ed. Spiazzi, pág. 225 y sig.): «[...] *tentare debemus dicere circa istas dubitationes id quod nobis videtur; ita scilicet quod nos reputemus dignum esse quod promptitudo hominis considerantis huiusmodi quaestiones, magis debeat imputari verecundiae, idest honestati vel modestiae, quam audaciae, idest praesumptioni; si tamen ille qui huiusmodi dubitationes considerat, diligat etiam parvas sufficientias, idest parum sufficientes rationes, ad inveniendum de illis rebus, de quibus habemus maximas dubitationes; et hoc propter desiderium quod quis habet ad philo-*

tu humano respecto al objeto de la astronomía con la indemostrabilidad del dogma teológico de la Trinidad. Así como en las ciencias de la naturaleza podrían ser aportadas demostraciones con total certeza, lo mismo podría decirse en el conocimiento de la unidad de Dios; pero la capacidad que pueda tener la razón de demostrar la unidad de tres Personas sólo podría compararse con la falta de perspectivas de nuestra facultad cognoscitiva en el tema de la verdadera construcción del cielo.[1]

Lo que en la Alta Escolástica había sido visto como un caso especial del conocimiento astronómico es generalizado en el nominalismo y aplicado al conocimiento de la naturaleza. Pero con ello se introduce en el ideal teorético una autointerpretación de índole técnica de la astronomía que había sido evitada en la formulación aristotélica sobre la justificación del más pequeño contenido de verdad y el rango ejemplar que puede tener hasta un esfuerzo sin perspectivas. Esto no significa aún que la orientación y la conservación del hombre en el mundo sean definidas como funciones propias de la teoría; pero sí significa, al menos, que la *artificiosidad* de los enunciados que pueden efectuarse en el conocimiento de la naturaleza se distancia de las normas de la ciencia, todavía concebida de un modo aristotélico, acercándose a las propias de las *artes liberales*, donde la astronomía tenía, tradicionalmente, su lugar. Puede que esto parezca decepcionante desde un punto de vista moderno, para el que las ciencias de la naturaleza representan, en un sentido paradigmático y fascinante, la cientificidad, pero en el marco del sistema de la última Escolástica se tiende a establecer una red de conexiones que sólo se ofrecía en el *Quadrivium* y a favor de la cual –de la geometría y la aritmética con la física– ya estaba, naturalmente, la astronomía. Aquello que nosotros, hoy día, designaríamos, en la historia de las ciencias, como un proceso de *cientificación*, es decir, sobre todo su matematización, es iniciado, paradójicamente, con el desprendimiento respecto al concepto de ciencia tradicional y la adaptación objetiva a la esfera de las *artes liberales*, donde no sólo estaba preparado o podía ser desarrollado el instrumental matemático, sino también se podía alcanzar una tolerancia en el tema de la verdad que el ideal aristotélico-escolástico de ciencia excluía.

El hecho de que el hombre tuviera que vivir, bajo las condiciones del absolutismo teológico, con *menos verdad* que aquella a la que le habían destinado y de la

sophiam, ut scilicet eius principia stent, idest firma permaneant [...]. *Illorum tamen suppositiones quas adinvenerunt, non est necessarium esse veras: licet enim, talibus suppositionibus factis, apparentia salvarentur, non tamen oportet dicere has suppositiones esse veras; quia forte secundum aliquem alium modum, nondum ab hominibus comprehensum, apparentia circa stellas salvantur. Aristoteles tamen utitur huiusmodi suppositionibus quantum ad qualitatem motuum, tanquam veris*».

Duhem ha señalado como fuente de esta formulación el *Comentario sobre De caelo* de Simplicius, accesible ya en en latín a Tomás de Aquino (ed. Heiberg, 32).

[1] Tomás de Aquino, *Summa theologica*, I, q. 32, a. 1 ad 2. Véase también sobre Boecio, *De trinitate*, IV, q. 3 ad 8.

que le creían capaz tanto la Antigüedad como la Alta Escolástica se revela como un supuesto previo para una nueva definición de cientificidad. La disminución de la pretensión de verdad y, con ello, de la dignidad autónoma de la teoría fue lo primero que dejó allanado el camino para el nuevo síndrome de la ciencia y de la tecnicidad, de la teoría y de la autoafirmación.

Al mismo tiempo, el proceso de justificación del derecho al conocimiento viene ensamblado con la renuncia a las altísimas exigencias del concepto de ciencia de la tradición aristotélica. Su impugnabilidad es plausible en la medida en que, con su normativa, encubría y hurtaba a la conciencia un factor tan importante como la autoafirmación. «La ciencia surge si no se piensa bien a los dioses», escribe Nietzsche en un apunte de 1875. Esto podría formularse también del modo siguiente: la ciencia surge cuando el hombre tiene que renunciar a querer hacerse ya feliz con aquello que, como tal, le es necesario para su mera existencia.

V
La cosmogonía como paradigma de la autoconstitución

El proceso de disociación entre la idea de verdad y la efectividad teórica podría ser descrito también como un correlato de la conciencia antropocéntrica en trance de desaparición, que se traslada desde el diagrama de una estructura referencial centrípeta y finalística, entre el hombre y el mundo al diagrama de una actividad centrífuga y, con ello, *demiúrgica*, ejercida por el hombre en el mundo. Si el mundo ya no está asegurado de antemano como algo favorecedor del hombre, tampoco la verdad sobre aquél sigue estando, de una forma natural, disponible para él.

Este nexo entre teleología e ideal cognoscitivo puede ser comprobado, por decirlo así, en su negativo, en la resistencia decidida que Copérnico iba a contraponer a la evolución aquí expuesta. Éste fundamentó, precisamente en el campo de la astronomía, su rebasamiento de la función artificial de la teoría o su descontento con la tradición constructivista de esta disciplina con esta frase sobre un mundo que habría sido determinado para el hombre: «Cuando hube sopesado durante mucho tiempo esa inseguridad de las matemáticas tradicionales respecto al cálculo de los movimientos de las esferas empecé a escandalizarme de que, pese a sus sesudas investigaciones acerca de los datos más insignificantes de aquel movimiento circular, los filósofos no hubieran conseguido una representación más segura del movimiento de la máquina del mundo, aunque ésta había sido creada para nosotros por el constructor mejor y más fiable».[1] El que este retorno monumental de un derecho a la *verdad* fundado en el antropocentrismo pudiera producirse precisamente en la astronomía era algo de una importancia incomparable, no, ciertamente, para la teoría de la ciencia, pero sí para su historia fáctica, ya que sólo así pudo ser obligada la física a su subsiguiente reforma por obra de Galileo y de Newton. Constituía un episodio de contradicción metafísica, que no bloqueaba el pro-

[1] N. Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, «Praefatio ad Paulum», III (trad. cast.: *Sobre las revoluciones de los orbes celestes*, trad. de Mínguez Pérez y Carlos-Testal Parrilla, Editoria Nacional, Madrid, 1982).

ceso total aquí tematizado porque la astronomía ya estaba matematizada y no se veía modificada, en su *status* de «arte», por la definición copernicana.

Descartes, en cambio, ha sacado la consecuencia que se deriva de la desaparición del *télos* en el desarrollo nominalista al expresar la prohibición de deducir para el conocimiento de la naturaleza cualquier clase de enunciados a partir de alguna finalidad que Dios o la naturaleza podrían haberse propuesto en sus producciones. El hombre no debe pretender penetrar en las intenciones divinas respecto al mundo.[1] La condición previa del poder infinito de Dios significaría, sobre todo, que la razón finita no puede estipular, respecto a ninguna de sus hipótesis, que estén en conformidad con el principio de construcción que, de hecho, ha seguido la naturaleza (*generalis totius mundi constructio*).[2] Esta diferencia entre la infinitud del principio y la finitud de la razón puede ser designada como el postulado de la modestia teórica: «[...] *ne nimis superbe de nobis ipsis sentiamus*». Una trasgresión de esto sería el valorar el conocimiento como si todas las cosas hubieran sido creadas exclusivamente para el hombre y como si el hombre tuviera, en consecuencia, una visión interna del motivo de su construcción.[3] En consecuencia, al explicar los tres sistemas del cosmos, el de Ptolomeo, el de Copérnico y el de Tycho Brahe, Descartes no pudo deducir de su confesión de que el sistema copernicano aventajaba a los otros por su sencillez y claridad (*aliquanto simplicior et clarior*) que este sistema sea preferible a los otros. Sólo si el mundo hubiera sido creado teniendo en consideración al hombre y a su capacidad cognoscitiva se podría deducir que una mejor comprensión de sus propósitos sea un criterio de la realidad. De modo que Descartes admite el mismo valor en el sistema de Copérnico y en el de Tycho Brahe, para acabar presentando su propia hipótesis como la más sencilla de todas (*omnium simplicisima*), pero sin sacar de ello la consecuencia de que tal hipótesis llegue a la verdad de la cosa.[4] La indiferencia va ganando terreno allí donde no hay forma de alcanzar la verdad. Lo importante para Descartes es precisamente esta introducción de su concepto de libertad en el proceso de formación de la teoría. La razón buscaría salvarse de sus extravíos metafísicos en el campo de las hi-

[1] R. Descartes, *Principia philosophiae*, 1, 28.

[2] *Ibid.*, III, 1.

[3] *Ibid.*, III, 2. Como presupuesto de la filosofía práctica Descartes se permite, sin embargo, la premisa antropocéntrica: «*Quamvis enim in Ethicis sit pium dicere, omnia a Deo propter nos facta esse*». Lo que para la «*physica consideratio*» habría de ser considerado como «*plane ridiculum et ineptum*», tiene derecho a ser dicho en la relación práctica con el mundo y, por cierto, no únicamente en un sentido ético, sino también como principio del derecho universal del hombre sobre la naturaleza, de «*rebus omnibus uti posse*». Como sustrato de la puesta en práctica de los fines humanos, como material de su producción, la naturaleza tendría una función de servicio, la cual, al no ser reconocibles los fines dados en ella de antemano, pierde, respecto al hombre, toda vinculación *restrictiva*.

[4] *Ibid*, III, 15-19: «[...] *ipsamque (sc. hypothesin) tantum pro hypothesi, non pro rei veritate haberi velim*».

pótesis. El rechazo del antropocentrismo excluye que la facultad representativa del hombre pueda ser el criterio para juzgar las relaciones que realmente tienen lugar en el mundo. Por ejemplo, la distancia de las estrellas fijas respecto a la tierra sería –incluso partiendo de las medidas admitidas en la tradición– algo tan increíble en comparación con lo que le es familiar al hombre que ningún aumento de la distancia podría hacerla más inconcebible, mientras que respecto a la omnipotencia divina no puede pensarse una distancia tan grande que fuera menos creíble que otra cualquiera más pequeña.[1] Ni partiendo del hombre ni teniendo en cuenta el concepto de Dios se obtendría como resultado algo así como una medida «natural» con que medir el mundo. Por consiguiente, allí donde no se crea poder llegar con parámetros técnicos se abre todo un campo de variaciones libres de distintas hipótesis.

Y lo que sirve para el espacio también sirve, sin más, para el tiempo. Aquí nos encontramos con las tan discutidas dificultades de interpretación de la cosmogonía cartesiana, en las que hay una propensión exagerada a culpar de cualquier falta de claridad al sobresalto y al miedo solapado producido en el autor por el asunto de Galileo. No se puede pensar que «el iniciador de la más nueva de las filosofías», como ha llamado Schelling a Descartes, siguiera llevando consigo tantas cosas de la Edad Media y soportando tal cúmulo de contradicciones sólo por miedo. Si Descartes hubiera realmente comenzado «a romper toda conexión con la filosofía anterior, pasando la esponja de borrar sobre todo lo aportado antes de él en esta ciencia y reconstruyéndola desde sus cimientos, como si nunca, antes de él, se hubiera filosofado»,[2] entonces habría que entender el esbozo inicial de su cosmogonía sólo como la recidiva de un revolucionario aterrorizado de sí mismo. De hecho, con los presupuestos que tenía, Descartes no se encuentra, en absoluto, ante la alternativa de seguir lo dispuesto por la Inquisición o la libertad de su pensamiento, la fidelidad a la fe o a la razón, sino ante el paradigma de la indiferencia –practicable en casos excepcionales– de una verdad *conocida por casualidad* en relación con otras construcciones posibles de la razón. En la Biblia no se comunica, de hecho, nada acerca de la distancia de las estrellas fijas respecto a la tierra; pero no por ello se deja el campo libre al «arte» de las hipótesis, y menos se le cierra este campo diciendo que el *deus revelatus* habría aireado, en un momento dado, el velo de los secretos sobre la física del mundo que se reserva el *deus absconditus*. Pues por intocable que sea para Descartes la verdad de las *revelaciones divinas*, en ellas faltaría, por su carácter puntual y voluntarista, ese factor de consistencia interna que tiene un sistema de principios verdaderos y que él había exigido al formular las reglas de su método.

[1] R. Descartes, *Principia*, III, 20.

[2] F. Schelling, *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie*, en *Werke*, vol. X, pág. 4 (*Lecciones muniquesas para la historia de la filosofía moderna*, Edinford, Málaga, 1993).

Conceder el *status* de verdad a la historia de la creación en cuanto inicio de su visión cosmogónica no es, por tanto, un artificio propio de una doble verdad, pero tampoco una mera continuación del fideísmo, que tenía como presupuesto el que lo decisivo es la verdad absoluta –aunque se comunique en dosis puntuales y bruscas de una totalidad oculta–. El proyecto cartesiano surgiría, más bien, justamente de la posición contraria: la verdad absoluta no importa nada (o no significa más que una ventaja de lujo) cuando está disponible una hipótesis cuyo valor explicativo se ajusta al contenido de la experiencia. Descartes anuncia que es su intención dejar en paz a la *genuina veritas* («*malim hoc in medio relinquere*»), asegurando, a renglón seguido, que no cabe duda de que el mundo ha surgido de un modo distinto a como él lo proyectaría, es decir, como algo creado de una sola vez y inmediatamente acabado. Esto se correspondería no únicamente con la doctrina cristiana, sino con la razón natural, que, en atención al poder sin medida de Dios, no podría esperar otra cosas que una obra no necesitada ya de una ulterior mejora. Pero la hipótesis parte precisamente del supuesto de que, en el fondo, el poder infinito es idéntico a la infinidad de lo posible, de que sólo con el resultado de la hipótesis no hay forma de obtener una certeza –que tampoco es necesario obtener para satisfacer las necesidades de la vida, en cuanto a la «*utilitas ad vitam*»– sobre el camino que, realmente, aquel poder infinito ha seguido.[1]

En relación con este texto se ha de señalar que hay una importante diferencia entre la versión latina de los *Principia philosophiäe*, de 1644, y la versión francesa, de 1647: el texto francés añade aún a la constatación que aparece al final del capítulo 44, de que la hipótesis hace el mismo servicio a la vida que la verdad garantizada, la argumentación de que aquélla alcanzaría sobradamente para poder disponer las causas naturales adecuadas para la consecución de los efectos que uno se haya puesto como fin.[2] La verificación experimental de la hipótesis pierde la condición, si suponemos un sinfín de posibilidades, de una fuerza probatoria teóricamente concluyente, pero esta limitación carece de importancia si el conocimiento de la naturaleza se ha propuesto de antemano, como su *télos*, la producción de un fenómeno determinado. Como instrumento de autoafirmación, la teoría no tiene necesidad de ese lujo de poner en relación sus hipótesis con la verdad que posee la propia divinidad ni de participar de ella. La implicación tecnológica hace que tanto la teoría como la correspondiente posición teorética queden englobadas en el círculo funcional de esas finalidades inmanentes propias de la autoafirmación humana y atenúa sus pretensiones de verdad, hasta entonces insuperables.

[1] R. Descartes, *Principia*, III, 44-45 y IV, caps. 204-205.

[2] R. Descartes, *Œuvres*, ed. de Adam y Tannery, vol. IX, pág. 123: «[...] *car si cela se trouve, elle ne seru pas moins utile à la vie que si elle estoit vraye, pource que'on s'en pourra servir en mesme façon pour disposer les causes naturelles à produire les effets que'on desirera.*»

El poder prever los sucesos, adelantarse a ellos, cambiarlos o hacerlos surgir se revela como el sentido de la autoafirmación de la ciencia moderna que ya estaba de camino. No cambia nada de todo esto la proclamación programática de Descartes de que el conocimiento perfecto serviría de fundamento a la moral definitiva. Una vez que ha sido definida la moral como algo dependiente de la realidad dada –o sea, un comportamiento completamente *objetivo* del hombre, que le aseguraría, por la ausencia de conflictos con la realidad, un modo de vida sosegado–, la consecuencia que también encierra esta misma concepción es que no sólo la adaptación del hombre a la realidad, sino la adaptación de la realidad al hombre puede producir el mismo efecto, si bien ya no pueda, propiamente, ser calificado de *moral*.

Por consiguiente, la adaptación del comportamiento humano a una realidad natural dominada por las teorías –la quintaesencia de la *moral definitiva* de Descartes– que elabora el propio hombre no es otra cosa que la primera formulación de una nueva determinación de sentido de la posición teorética, que puede ser sostenida en tanto una actuación humana que guarda consideraciones con la naturaleza se revele satisfactoria para las necesidades del hombre, pero que tan pronto como la realidad se muestre despiadada con él ha de trocarse en una posición teorética más enérgica, con vistas a cambiar y producir una realidad acorde con las finalidades humanas. Si no es seguro que uno pueda salir adelante con la realidad *dada* el mundo ha de ser visto como algo *producible*. Según el programa cartesiano, al principio el hombre refina su aprovechamiento de la naturaleza procurándose a sí mismo los presupuestos teóricos de una existencia conforme con las leyes naturales, pero esto lo hace ya reservándose una intervención en la misma, sometiéndola y haciendo de ella un sustrato para la producción demiúrgica.

Bajo estas condiciones, se disuelve la contradicción que parecía subyacer en la introducción a la cosmogonía cartesiana. La elección de una hipótesis que, en contra de lo que dice la Revelación y la «razón natural», contempla el mundo como un sistema que se va desarrollando paulatinamente a partir de la materia primitiva e intenta demostrar la posibilidad de este fenómeno, depende de la intención de mostrar la naturaleza que el hombre tiene a la vista como un compendio de lo *producible*, quitando de ella el sobrentendido de que ha sido sacada *ex nihilo*. A Descartes le basta por completo que esto haya podido ser así, incluso aunque él pudiera haber estado francamente convencido de que tal evolución no ha tenido lugar. Reducir el mundo a pura materialidad no es, en primer lugar, un enunciado teórico, que tendría que competir con una verdad tradicional, sino un postulado de la razón, que se asegura de cuáles son sus posibilidades en el mundo, un postulado de autoafirmación.

La cosmogonía cartesiana desempeña una función radicalmente distinta de la platónica en el *Timeo*. Si allí se trataba de una aserción mítica de la cualidad, pró-

xima al ideal, del cosmos, de una sanción de lo existente y de su racionalidad en cuanto reproducción de la esfera pura de aquello que debe ser, aquí, en el esbozo de Descartes, se trata de una reducción de lo existente a la mera materialidad de sus presupuestos, de lo equívoco del nexo entre el punto de partida y el resultado, entre el caos y el cosmos. El concepto de materia de Descartes evitaría el artificio del antiguo atomismo, que introducía la determinación de la naturaleza ya formada en su mismo origen, incurriendo, con ello, en la contradicción de considerar a los átomos específicamente formados; pero evita también los esquemas aristotélicos acerca de la *materia prima*, con su absoluta indeterminación, que nunca aparece en el proceso físico, y que depende totalmente de la *forma*, el otro factor, complementario e igualmente esquemático.

Qué próxima está la hipótesis cosmogónica de Descartes, con su tendencia a convertirse en un postulado pragmático, de las cualidades propias del mito queda patente en la ampliación apócrifa que un célebre manual de física del siglo XVIII hizo de ello, retrospectivamente, en la sección dedicada al tema de la hipótesis: «Según Descartes, antes del surgimiento de este mundo, había un conglomerado de una dureza inusual, que Dios despedazó con su omnipotencia, poniendo todas sus partes en movimiento. Al frotarse unas con otras todas estas partes surgió un montón de pequeñas bolas».[1] Este rebasamiento, que suena a irónico, del modelo, convirtiéndolo en una prehistoria de la homogénea materia primitiva, donde la omnipotencia divina al destruir aquel inmenso átomo arcaico asume su papel –¡que era, sin embargo, de reducirlo a sustrato del mundo!–, muestra palmariamente la paradigmática importancia que se iba a atribuir a la cosmogonía cartesiana en el modo de proceder de la racionalidad moderna. No se debe necesitar a Dios *en* la propia historia del mundo, este hacedor de milagros y guardián del plan de construcción de la naturaleza ejecuta, en la fábula cartesiana de Erxleben, el gran milagro de su omnipotencia *antes* de comenzar la historia de este mundo, a fin de producir aquel caos de cuyo mecanismo triturador, en la autorregulación de unos procesos a largo plazo, iba a salir finalmente el mundo que tenemos ante nuestros ojos.

En este pasaje se evidencia por qué la renovación del antiguo atomismo (por ejemplo, a través de Gassendi) perdió la batalla al competir con el cartesianismo y su concepto de materia y espacio. Se puede decir también así: en la situación de inseguridad metafísica en que se encontraba, alarmado, el hombre, el concepto de un átomo que prefigura la forma posterior del mundo contenía una dosis excesiva de una tranquilidad que ya no era creíble, con una cosmicidad dada de an-

[1] J. Chr. P. Erxleben, *Anfangsgründe der Naturlehre*, XIII, § 775,
Lichtenberg, que reeditó la obra a partir de la tercera edición (Gotinga, 1784) y con algunos apéndices, dejó este párrafo tal cual.

temano. El proceso de desaparición del orden y la finalidad de la naturaleza ha experimentado una transvaloración: se revela como una *posibilidad* para el hombre lo real que ya no es encontrado de antemano como algo que esté a su favor. La ampliación de este horizonte de posibilidades tiene lugar, precisamente, porque el proceso de desaparición del *télos* ya no es simplemente asumido y, por decirlo así, padecido, sino que el hombre lo toma en sus propias manos y lo impulsa, como una instancia de destrucción crítica.

Es verdad que, la mayoría de las veces, la relación de las diferencias dogmáticas introducidas con las funciones que les iban correspondiendo siguió estando oculta a sus contemporáneos. Así, Robert Boyle (1626-1691), que, conectando con Gassendi, trataba de emplear el antiguo atomismo y que, en correspondencia con las implicaciones aquí señaladas, puso de manifiesto el peculiar engrapado existente entre la confianza teleológica y el escepticismo, al escribir sobre la recepción del atomismo, dice: «Con razón han seguido determinados filósofos modernos el ejemplo de Epicuro, al darse por contentos con la indicación de sólo una causa posible de los fenómenos, sin tener que indicar cada vez cuál es la causa presuntamente verdadera».[1] Lo que resulta revelador en esta cita es el hecho de que se pase por alto la diferencia esencial que ha sido introducida, que quita a la recepción del atomismo su carácter de renovación dogmática: Epicuro quería indicar no sólo *una* posible causa de los fenómenos naturales, sino un catálogo, que a él le parecía completo, de causas posibles, porque únicamente así podía dejar patente lo irrelevante que era para la situación de la conciencia humana decidir entre todas esas posibilidades. Los nuevos atomistas andan en busca, igual que los cartesianos, de *una* hipótesis que explique el fenómeno, no, por cierto, para generar con ello una tranquilidad teórica o una indiferencia práctica, sino para hacer que el propio fenómeno sea *producible*, independientemente de sus condiciones reales en la naturaleza.

Añádase a esto otra diferencia, que al principio siguió pasando inadvertida: el antiguo atomismo hizo que sus mundos se desarrollasen a partir de los primitivos remolinos hasta formar un determinado agregado, el mayor posible, de átomos, para más tarde desintegrarse de nuevo por la granizada de partículas que vienen de fuera y chocan con ellos; el modelo cartesiano, que atribuye una magnitud constante de movimiento a una masa constante de materia, es entendido, según sus presupuestos, como inmerso en un proceso nunca cerrado, en el que ningún estado dado puede tener un carácter definitivo. Es verdad que Descartes suscita la impresión de que la evolución se ha orientado, de una forma enteramente natural,

[1] R. Boyle, cit. por J. Meier, *Robert Boyles Naturphilosophie*, Fulda, 1907, pág. 12. Véase también lo que escribe Heinrich Oldenburg a Spinoza el 3 de abril de 1663 (*Correspondencia* de Spinoza, trad. alemana de J. Bluwstein, Leipzig, 1916, pág. 23): «[...] que él ha utilizado los principios de Epicuro, según los cuales el movimiento es algo propio y originario de las partículas materiales, pues se tuvo que echar mano de alguna clase de hipótesis para explicar los fenómenos».

hacia el estado actualmente alcanzado del mundo que nos circunda y que termina en él; pero en esta suposición no se asumen las consecuencias derivadas de la materialización de la naturaleza. Éstas indican, más bien, que en ninguna de las fases realizadas se completa o puede completarse el proceso físico total de la evolución.

El hecho de que su hipótesis cosmogónica compitiese con el pensamiento de la creación fue lo que no dejó ver a Descartes toda la dimensión de las consecuencias que se derivaban de sus presupuestos. No era, en efecto, tan sencillo como puede parecer a posteriori pensar realmente hasta el final lo que es una *naturaleza dejada a sus propias fuerzas*, distanciándose del estereotipo eidético estabilizado, a partir de nuestra experiencia fáctica, en el concepto de mundo, como producto de una sección transversal en cualquier momento del proceso total. Sólo Kant encontró el camino adecuado, en su gran especulación cosmogónica de 1775 –que une el planteamiento cartesiano con al física newtoniana– hacia la idea del *mundo incompleto*, proyectando en ella el arquetipo cósmico de un progreso infinito: «La creación no está nunca acabada. Es verdad que empezó una vez, pero nunca parará. Está siempre ocupada en producir nuevas entradas en escena de la naturaleza, nuevas cosas y nuevos mundos».[1] Un cuarto de siglo antes de la *Crítica de la razón pura*, Kant vuelve a esbozar este cuadro monumental de la ilimitada evolución de los mundos para la perspectiva de una razón que, por decirlo así se pone en el punto de vista de la divinidad y se identifica con su visión del cosmos. El ser humano aparece, en medio de los inmensos remolinos de los mundos que se van generando, como un episodio efímero. Todo este derroche sin fin de un «mundo de mundos» es puesto en relación con la omnipotencia divina y pensado como una demostración de poder que ésta misma se hace. Pues, como piensa Kant, sería «un disparate poner en actividad a la divinidad con una parte infinitamente pequeña de su poder creador y dejar inactiva y encerrada en una eterna carencia de ejercicio a su poder ilimitado, al tesoro de una auténtica inmensidad de naturalezas y mundos [...]. La eternidad no es suficiente para captar los testimonios del Ser supremo si no está unida a la infinitud del espacio».

Kant replica, es cierto –en su *Einzig möglicher Beweisgrund*, de 1763– a la exigencia de Leibniz, que el mundo real tiene que ser el mejor de los mundos posibles con la pregunta «de si no nos habríamos de encontrar, entre todos esos mundos posibles, con un incremento infinito del grado de perfección, ya que no es posible ningún orden natural del que no podamos pensar que es superable por otro aún más excelente», pero no ve ninguna conexión entre la historia del hombre y tal

[1] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, II, 7 (*Akademie-Ausgabe*, vol. I, pág. 314). Véase al respecto H. Heimsoeth, *Astronomisches und Theologisches in Kants Weltverständnis*, Maguncia, 1963 (*Abh. Akad. Mainz, Geistes- u. soz. Wiss.*, 1963, nº 9).

proceso de perfeccionamiento. El que el mundo esté incompleto es un atributo de su condición de criatura, no referible a la actividad humana, sino a la de un poder inagotable. No es la apelación a una tarea infinita que la materialidad del mundo haya propuesto al hombre, cuya intervención demiúrgica no podría sino perjudicar la autodemostración que se hace a sí misma la divinidad en su realización autosuficiente. La historia no sería la consecuencia de la cosmogonía, en tanto ésta se encuentra dominada completamente por su propia teleología. Por ello, es consecuente con la kantiana *teoría del cielo* el que el hombre, «que parece ser la obra maestra de la creación», tenga su sitio en aquel «mundo de mundos», donde un «edificio cósmico que ya ha llegado a la perfección» le garantiza su existencia en medio de mundos que se están aún haciendo o ya desmoronándose. Es verdad que el hombre no es lo que da sentido a todo ese proceso, pero está introducido de tal manera en la culminación del universo que es a él precisamente al que se le oculta la condición de *material* –para una obra– que pudiera tener la naturaleza. Se ve confrontado con una *naturalidad* de lo dado que no parece asignarle o dejarle abierto ninguna participación demiúrgica. El Kant anterior a las *Críticas* da una vez más al hombre –y no por casualidad el mismo año del terremoto de Lisboa, que acabó con el optimismo de la primera mitad de siglo– un papel fundamentalmente *contemplativo*, en un mundo teleológicamente determinado: «La naturaleza entera, que tiene una armoniosa relación general con la complacencia de la divinidad, no puede sino llenar de perpetuo contento a aquella criatura racional que se encuentra unida con esa fuente primigenia de toda perfección. La naturaleza, vista desde este punto central, no mostrará, por todos sus lados, sino seguridad y decoro».[1]

Si filosofía, por decirlo con otras palabras de Kant, es «la ciencia de la conveniencia de todos los conocimientos con la definición del hombre», entonces este «punto central» del cosmos, de nuevo precopernicano –esta vez en su dimensión temporal de proceso cosmogónico– es, más bien, una posición que busca tranquilizar al hombre con la perfección de *su* mundo, ciertamente parcial, pero que se manifiesta ante la totalidad cósmica y entre los otros mundos, en cuyos lejanísimos márgenes solamente el telescopio le descubre la inmensa potencia de lo inacabado, de la todavía pura *materialidad*. Sigue en pie aquella ilusión cosmológica de una teleología centrada en el hombre, y sigue como expresión de una naturaleza que, al menos para el hombre, está providencialmente *acabada*.

Sólo la autocrítica transcendental de la razón despotenciará esta presunción teleológica. El *mundo inacabado* ya no está, de suyo, siempre de camino hacia una perfección mayor, para, en su punto culminante, hacer surgir al hombre como espectador de todo ese poderío inmanente al cosmos y que registra la historia del

[1] I. Kant, *Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels*, II, 7 (*Akademie-Ausgabe*, vol. I, pág. 322 [trad. cast.: *Historia general de la naturaleza y teoría del cielo*, trad. de J. E. Lunqt, Buenos Aires, 1969]).

mismo sólo en su resultado, pero sin experimentarla ni cultivarla en su proceso. El progreso deviene ahora una categoría de origen a-cósmico, una estructura de la historia humana, no de la evolución física. El *mundo inacabado* se convierte en metáfora de una teleología que la razón descubre como su propia ley inmanente, hasta entonces proyectada en la naturaleza. Sólo cuando sea desenmascarado el mecanismo de esta proyección entrará la historia de la desaparición del *télos* en la fase de su destrucción consciente y decidida.

La pérdida del *cosmos* a finales de al Edad Media habría sido, más que una crítica, una duda o sospecha; la prohibición por parte de Bacon y Descartes de hacer suposiciones de índole teleológico-antropocéntrica representaba más un postulado de prudencia o la anticipación de una desilusión que el desenraizamiento racional de una ilusión. Sólo por esto pudo la reacción metafísica salir repetidamente victoriosa –incluso en el primer Kant– con sus argumentos teleológicos en medio de la Ilustración. La crítica de Kant concentró todos los procesos relacionados con fines en la actuación racional del hombre, lo cual significaba que el mundo sólo podía seguir participando de esa forma de sentido si se convertía en sustrato de los fines que se propusiera el propio hombre. En su uso metafórico, la expresión de *mundo inacabado* ha dejado de ser la legitimación de una actuación humana predeterminada y vinculada de antemano por la naturaleza. El giro transcendental exige, más bien, decir que el mundo tiene que estar *incompleto* –y, por tanto, disponible como un *material*– por ser esto la condición que hace posible la actuación humana.

La *materialidad* del mundo no es, ciertamente, el postulado de la autonomía moral, sino de la autonomía tecnológica del hombre, es decir, de su independización de los fines que le habían sido presuntamente impuestos por la naturaleza. El cosmos de la Antigüedad y de la tradición metafísica –dicho de otro modo, la creencia de verse siempre confrontado en la realidad con algo ya acabado, la posibilidad de continuar aún insertado en su orden o de transgredirlo, autodeterminándose así a acatar exclusivamente las condiciones de la propia felicidad– tal cosmos, como decíamos, se revelará posteriormente como lo que Nietzsche llamaría más tarde «una creencia paralizante para la mano y la razón». La evitación de la evidencia de lo acabado y completo como principio romántico no sería más que un reflejo estético de una transformación radical del concepto de realidad, hasta convertirse en la consistencia abierta de algo que sigue estando pendiente y disponible y que propone a la autoafirmación humana que *determine* ella misma, y no simplemente *acepte*, su tarea inacabable. El discurso sobre la imperfección del universo, hecho algo metafórico, es decir, transfiriendo el sentido de la actuación al mundo, participa, es cierto, de la arriesgada inestabilidad de todas las metáforas filosóficas, que con demasiada facilidad se hacen tomar de nuevo de forma literal.

Resulta instructivo ver el desarrollo de esta idea en Friedich Schlegel, en la transcripción de su conferencia de Jena acerca de la filosofía transcendental, donde la tesis «de que el mundo todavía está inacabado» recibe la siguiente explicación: «Esta frase, que dice que el mundo todavía está inacabado, es extraordinariamente importante para todo. Si pensamos que el mundo está acabado, entonces todo lo que hagamos no es nada. Pero si sabemos que el mundo es incompleto, probablemente nos determinaremos a trabajar en la terminación del mismo. Con ello se abre a la experiencia un campo sin fin. Si el mundo estuviese acabado, entonces no habría más que un saber sobre el mismo, no una actuación nuestra».[1] A este pensamiento fundamental se superpondrá pronto la concepción del mundo como organismo, donde el hombre es un órgano integrado en el desarrollo del todo. Este pensamiento del *mundo inacabado* le pone a Schlegel –al buscar una vinculación a la realidad, a un mínimo de unarealidad dada que justifique– a un paso del absolutismo de la acción de Fichte; pero este mínimo de realidad se ve inflado con su función metafórica y adquiere, con ello, aquella hipertrofia vegetativa que es propia de lo orgánico, también, y precisamente, en su metafórica de signo cosmológico y político.[2]

El cambio metafórico que se da aquí es revelador, pues el discurso sobre el *mundo inacabado* es, como está a la vista, de una plasticidad originariamente tecnomórfica; como apunta Lichtenberg, él no podía apartar el pensamiento de que «nuestro mundo pudiera ser la obra de un ser subordinado, que aún no conocía bien su oficio», y que acaso «las estrellas nebulosas que Herschel viera no sean otra cosa que piezas de prueba que ya han sido entregadas o bien aquellas en las que aún se trabaja».[3] Únicamente con este significado tecnomórfico de la expresión «mundo inacabado» se puede ver el hombre a sí mismo desempeñando una función demiúrgica frente a una realidad que se encuentra, al no estar acabada, disponible y, con ello, abierta, pero también se ve expuesto al riesgo de la libertad, algo ya no determinable como conforme a la realidad. El primer Schlegel, el de la conferencia de Jena, tiene miedo precisamente de esta consecuencia de haber hecho de la realidad un *material* y se refugia en ese repliegue orgánico de la metáfora del mundo inacabado, que ahora indica la *imperfección* de un todo todavía en proceso de hacerse y madurar. El cortocircuito metafórico de la huida romántica desde una situación de exposición de la autoafirmación humana hacia el seno protector del animal cósmico o hacia el calor de la función orgánica se hace plausible como un giro contra Kant: «La razón por la que nosotros hablamos contra la li-

[1] F. Schlegel, *Neue philosophische Schriften*, ed. de J. Körner, pág. 155 y sig., ahora en la *Kritische Ausgabe*, ed. de E. Behler, vol. XII, pág 42.

[2] A. Meyer, «*Mechanische und organische Metaphorik politischer Philosophie*», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, XIII (1969), págs. 128-199.

[3] G. Ch. Lichtenberg, *Vermischte Schriften*, Gotinga, 1800/1806, vol. II, pág. 78 y sig.

bertad es porque ahí queda despedazada la unidad del mundo. Pues si éste es pensado como un mecanismo y el hombre como la causalidad absoluta el mundo se hace pedazos y, con ello, también la razón. La desgarradura que de esta manera se produce es también incurable y no puede ser recubierta con ningún postulado [...]. Con nuestra teoría la cosa es totalmente distinta, pues el mundo es un organismo, una naturaleza. Nosotros queremos que nuestra actuación tenga éxito, que salga algo de ella, que no todo esté ya cerrado; pero todo esto queda omitido en el sistema del mecanismo. De nuestra forma de ver las cosas se deriva también la importancia del momento y del presente».[1]

El mecanismo cósmico, contra el que Schlegel presenta, como su antítesis, la identidad romántica entre el organismo y la libertad, ya no es, ciertamente, la *machina mundi* de la cosmogonía cartesiana y del esbozo kantiano, cuyos estadios iniciales eran definidos únicamente mediante la materia y el movimiento, sino el modelo barroco de un mecanismo automático de ruedas, cuyo punto de partida es la perfección del aparato, no necesitando ya de ninguna otra intervención ni de otros suplementos, y que determina la función de cada una de sus partes. La Ilustración se había servido precisamente de este modelo para, por decirlo así, dejar a Dios, como maquinista que es de la naturaleza, un reservado, excluyendo de todo ello, al mismo tiempo, los efectos voluntaristas de una creación continua y del milagro. Seguro que un mecanismo cósmico tan estrictamente definido ha cumplido su función crítica –o, mejor, *apotropeica*–[2] en el conjunto de eso que llamamos «deísmo», pero también ha acoplado la idea de Ilustración con un modelo del mundo cuyo diseño constructivo podía chocar con la libertad y la resistencia romántica a abandonar su modelo de imperfección orgánica. La objeción de Schlegel de que un mundo mecánico no dejaría campo alguno al actuar humano pudo consolidarse precisamente por haber sido separadas la mecanización y la materialización del mundo. La perfección de la maquinaria de relojería, que no admitía más que agujas y ruedecillas, parecía excluir toda idea de crítica y toda intención de transformar la realidad. Pero justo en esto no se revelaba, en absoluto, como una alternativa la metafórica orgánica. Al querer identificar la naturaleza y la libertad quitaba al hombre esa libertad suya que definía el papel desempeñado por él frente a la realidad, incluyéndolo en una totalidad orgánica que como construcción no resultaba fácil de entender.

La voluntad de la Edad Moderna de darse a sí misma una racionalidad fundamental se refleja en el problema acerca del estado cosmológico inicial y de la se-

[1] F. Friedrich Schlegel, *Neue Philosophische Schriften* ed. de J. Körner, 155 y sig., ahora en la ed. cit., vol. XII, pág. 72 y sig.

[2] Expresión que viene del término griego *apotropé*, y que significa la acción de *desviar* o *apartar* algo para protegerse. *(N. del T.)*

lección de una metafórica orientadora sobre su trasfondo. Ni la imagen de un organismo cósmico reavivado por la filosofía de la naturaleza del Renacimiento ni la metáfora del *artificium mechanicum perfectissimum* –sacada por Nikolaus de Oresme en el siglo XIV del reloj de ruedas dentadas– pudieron proporcionar un correlato satisfactorio a la autocomprensión del hombre moderno y a su interés por autoafirmarse. Es verdad que el perfecto mecanismo cósmico del deísmo excluye a Dios, una vez puesta en marcha su obra, del curso ulterior del mundo y de la historia, convirtiéndose así en un instrumento de defensa frente al absolutismo teológico, pero, al mismo tiempo, no le deja al hombre más que su función, definida estrictamente, de pequeña rueda de ese gran mecanismo, privándole del efecto de una autoafirmación racional. Lo enunciado por Kant en el § 86 de la *Crítica de la facultad del juicio*, de que «sin el hombre toda la creación sería un mero desierto, que existiría en vano y sin fin alguno», sigue estando sujeto aún a uno de aquellos presupuestos cosmogónicos de su *Teoría del cielo*: a la representación de la mera materialidad, no sólo como estado inicial, sino también como reservorio del proceso cósmico, sin que, ahora, ciertamente, se siga unciendo al hombre a una teleología objetiva antepuesta a él. Si la materia, según la definición de Christian Wolff, es la *«actionis quasi limes»*,[1] entonces la reducción de la naturaleza a pura *materialidad* –acompañada por una disipación de todas las características que hacían algo *dado* del mundo– es, justamente, una determinación elemental de la frontera de la realidad, que abre lo más posible el campo donde pueda desarrollarse la actividad humana. Forma parte también de las consecuencias de esta constatación el que el empeño del hombre por autoafirmarse, ante la desaparición del *télos* a finales de la Edad Media, no se limite a resistir y a hacerse fuerte, sino que mantenga en movimiento este proceso como una nivelación de la estructura cósmica anterior, a fin de conseguir el adecuado *nivel de salida* para sus construcciones racionales.

Un ejemplo impresionante sobre cómo el esquema de reducción del proceso cósmico a una difusión homogénea de los elementos como un estado inicial acorde con la razón es transferible también a los problemas del ámbito humano lo ofrece la filosofía de Estado de Thomas Hobbes. La frase clásica de que la naturaleza ha dado todo a todos (*natura dedit omnia omnibus*) se convierte en el principio constructivo del orden político. Pero, si consideramos su origen, esta frase tiene un significado claramente teleológico. Contándose, en este sentido, entre los axiomas sobre el derecho natural del estoicismo. Debía decir que la naturaleza ha dispuesto de forma suficiente sus bienes con vistas a satisfacer las necesidades del hombre y que para cumplir el fin de la naturaleza sólo sería necesario distribuirlos de manera justa. Esto serviría, igualmente, de regulador crítico respecto a la

[1] C. Wolff, *Philosophia prima sive Ontologia*, 2ª ed., 1736, §949.

propiedad privada, que en los estoicos aparecía, en comparación con la generosa providencia de la naturaleza, como una especie de medrosidad desconfiada. Si bien la crítica del orden jurídico positivo a partir del principio del orden natural aún no significa, como se puede observar en Cicerón, que se exija la supresión de las relaciones jurídicas de hecho vigentes.

Hobbes ha hecho de este axioma algo radicalmente distinto y alejado ya de su origen. Como principio de un estado natural prepolítico, la frase asigna a cada individuo no sólo su derecho a insistir en la satisfacción de sus necesidades, insertándose así en la presunta finalidad de la naturaleza, sino que hace referencia al carácter ilimitado y ilimitable de su derecho a conseguir cuanto le sea, en general, accesible. El «derecho» de la naturaleza significa la falta de derechos de todos los que no tengan el poder suficiente para sostener sus exigencias o defender lo que poseen, de manera que cualquiera que fuera lo suficiente poderoso como para poner a su disposición lo que le viniera en gana habría estado autorizado para ello *por la naturaleza*. Es el modelo del absolutismo teológico proyectado aquí en el estado natural del hombre y que hace que cada individuo se convierta en un «*princeps legibus solutus*», pues el principio que vale en esta esfera es la dependencia del derecho respecto al poder y, en un caso extremo, del derecho ilimitado respecto al poder absoluto.[1] En el estado de naturaleza del hombre, anterior al político, el teológico «*ius in omnia*» se convierte en un «*ius omnium in omnia*» y, con ello, en un caos completo; el derecho natural generaría, contradictoriamente, la falta total de derechos.[2]

La disolución de esta autocontradicción tendrá su sitio en la construcción de un estado de derecho político, o, más exactamente, en la determinación de aquella transición, de momento, al absolutismo político, donde la estipulación del contrato de *capitulación* significa, al mismo tiempo, la asunción y la renuncia de la subjetividad jurídica. El caos de los derechos absolutos, no el *télos* del derecho, será el argumento de la razón que la hará optar, al transferirse la multitud de derechos absolutos a un solo derecho absoluto –el del señor–, por la posibilidad de su autoafirmación, y sólo ésta. No se trata, pues, del carácter dudoso del orden conseguido y justificado y del concepto de orden que de ahí resulta, ya que éste surge de la desesperación de la razón, así como la demostración cartesiana de la existencia de Dios surge de su duda. Tal orden no tiene a su favor, propiamente, más que el argumento de que *haya un orden*, es decir, el *mínimo* de racionalidad que consiste en decir que la impugnación de ese orden no podría eludir la contradicción de querer de nuevo un estado de naturaleza. Este esquema formal distingue esencialmente el punto de partida en que se forma la teoría política moderna de la tradi-

[1] T. Hobbes, *De cive*, XV, 5: «[...] *ius dominandi ab ipsa potentia derivatur*».
[2] *Ibid.*, I, 11: «*Nam effectus eius iuris idem pene est, ac – si nullum omnino ius exstiterit.*»

ción de Estados ideales. Es palmaria la analogía de esto con representaciones de índole física –cosa que el propio Hobbes quiso acentuar en la progresión de sus tratados *De corpore*, *De homine* y *De cive*–, pero no tiene absolutamente nada que ver con el principio ejemplar que perseguía Platón al planear su trilogía de Diálogos *Timeo*, *Critias* y *Hermócrates*: anteponer a la teoría del Estado una teoría del cosmos. Hobbes hace hincapié, por el contrario, en la diferencia de ambas analogías: la dureza fatal del problema político en comparación con la libertad de la consideración teórica de la naturaleza, que se fija a sí misma como punto de partida de sus definiciones el consenso (*consensio*), sujeta únicamente al mandato de un imperativo *hipotético*, mientras que el acto político inicial (el *contractus*) se realiza bajo el imperativo categórico de la pura y simple autoconservación.[1] La sistemática anteposición de la teoría de la naturaleza física a la teoría del contrato que daría origen al Estado invierte la relación genéticamente fundamentadora, pues la objetividad de la teoría física da ya por supuesta la existencia de una sociedad, que, gracias a haber asegurado su autoconservación, puede convertirse en una comunidad de seres que se entienden racionalmente «*quasi pacto quodam societati humanae necesario*».[2]

La razón política, que se autoconstituye en el acto del pacto de Estado, se encuentra, ciertamente, con el *status* en que rige el derecho natural, pero esta naturaleza dada de antemano no es para ella otra cosa que la antinomia de cuya solución ella ha sido encargada, el caos de donde surge su creación. Según esto, la función de la filosofía ya no es hacer una teoría del mundo o de las ideas, la administración de un tesoro puesto en manos del hombre, sino la imitación de la creación («*imitare creationem*»), la renovación de la situación creadora del principio respecto a la materia informe.[3] El punto cero de la desaparición del orden y el punto de arranque de la creación del orden serían idénticos; un mínimo en el plano ontológico significaría un máximo en potencialidad constructiva. El caos ha dejado de ser aquella indeterminación impotente de la antigua *hylé*; el progreso conseguido por el pensamiento a comienzos de la Edad Moderna se basaría, esencialmente, en que se empezó a hacer enunciados sobre el *desorden* y a atribuir a éste, sin la no intervención de un factor transcendente, una ley de autorregulación.

Aunque el resultado no está determinado de la forma descrita por Hobbes: tanto el absolutismo como el liberalismo se basan en el mismo principio de la auto-

[1] T. Hobbes, De *corpore*, XXV, 1 (trad. cast.: *Tratado sobre el cuerpo*, trad. de R. Feo, Trotta, Madrid, 2000): «[...] *ratiocinationis principia prima, nempe definitiones, vera esse facimus nosmet ipsi, per consensionem circa rerum appellationes* [...]. *Principia igitur, unde pendent quae sequuntur, non facimus nos, nec pronunciamus universaliter ut definitiones, sed a naturae conditore in ipsis rebus posita observamus*».
[2] T. Hobbes, *De cive*, XVIII, 4: «*Et scire veritatem istam, nihil est aliud, quam agnoscere esse eam a nobis ipsis factam*».
[3] T. Hobbes, *De corpore*, *Ad lectorem*: «*Mentis ergo tuae et totius mundi filia Philosophia in te ipso est; nondum fortase figurata, sed genitori mundo qualis erat in principio informi similis*».

rregulación, sólo se diferencian en el juicio sobre la fatalidad del estado inicial y de las fuerzas operantes en él. Precisamente en el liberalismo hay restos teleológicos que no han sido eliminados; por ejemplo, Adam Smith deja que el orden que va aprendiendo a ejercitarse a sí mismo aún sea dirigido por una «mano invisible» y confía en que haya una reserva de «leyes sobre la justicia», misteriosamente presentes en todo el proceso, como se lee en el *Wealth of Nations*: «Mientras no trasgreda las leyes de la justicia, todo hombre tiene libertad absoluta para ir tras sus intereses a su manera y hacer que tanto lo que él emprende como su capital compitan con las empresas y los capitales de otras personas».

Para Hobbes, el estado de naturaleza había sido aquel con el que el hombre se encontró o en el que se encontró a sí mismo; pero la duda de si esto podía ser un principio regulativo o un principio crítico, de si había existido históricamente alguna vez la posibilidad de una racionalidad que se pusiese a sí misma sin presupuesto alguno podría traducirse en la máxima de que, al fin y al cabo, tal estado de naturaleza es también uno de los *presupuestos* que el hombre puede crearse él mismo y que tiene que crearlo reduciendo revolucionariamente la positividad de la historia a un anarquismo elemental, para llegar, por decirlo así, hasta detrás de su propia historia y acceder al punto cero que haga posible una *creatio ex nihilo* de un estado social racional.

La relación moderna del hombre con el mundo, encarnada en el empeño humano de autoafirmarse se explicaría, en la práctica, como construcción y como prevención. La exacta determinación previa de situaciones reales hace posible el que nos adelantemos a la fatalidad de las circunstancias y las cambiemos. La humanidad ha conocido en todas las épocas el desamparo ante una naturaleza acosadora y toda clase de indigencias; pero la generalización de tales experiencias para hacer una valoración de la realidad en su totalidad tiene una serie de presupuestos adicionales, que no son dados ya con aquellas experiencias. El cómo sean percibidos e interpretadas la debilidad del orden del mundo o su penuria constitutiva respecto a las necesidades del hombre no es algo que haya que atribuir a la constatabilidad de determinados estados físicos, económicos y sociales, sino que tiene que ver con las *anticipaciones* vinculadas a la experiencia.

Esto aparece con una claridad meridiana en un motivo de la moderna historia del espíritu que, hasta entonces, era desconocida: la idea de la *superpoblación*, un crecimiento del número de personas por encima del espacio naturalmente habitable, que se consideraba constante, y de la cantidad de alimentos, que no crecería al mismo ritmo. Incluso antes de que las cifras de crecimiento de la población surgieran con toda su carga angustiante ya se había agudizado el miedo ante el crecimiento de la población y convertido la discusión de sus problemas en un tema acuciante, que después nunca ya ha enmudecido.

En la *Utopía* de Thomas Moro, de 1516, el problema tenía aún un carácter meramente espacial y regional; se sopesa la posibilidad de superpoblación de aquella isla utópica, pero haciendo enseguida referencia al recurso de la colonización del cercano continente. En los *Essays* de Francis Bacon, cuya primera edición es de 1597, la simetría natural entre necesidades y bienes es sustituida por la regulación política en el seno de la entidad estatal, cuyos instrumentos económicos y jurídicos deben mantener el crecimiento de la población dentro de unos límites que excluyan toda amenaza de inestabilidad política.[1] La justicia ética en la distribución de los bienes es reemplazada por el cálculo político. En 1642 Hobbes introduce en sus reflexiones la idea de la superpoblación en un pasaje característico, como el último cuestionamiento de la eficacia de la filosofía moral. Compara la moral filosófica con la geometría, y no para ventaja del primero; si los filósofos morales hubieran explicado de algún modo la «*ratio actionum humanarum*» ya no habría más guerras, si bien es cierto que con una excepción decisiva, que se habría dado con el crecimiento del número de personas y su necesidad de espacio vital: «[...] *nisi de loco, crescente scilicet hominum multitudine*». Visto desde otro lado, el problema del crecimiento de la población es introducido en un estilo del todo humanista: la controversia de gente entendida sobre si el número de la población ha sido en la Antigüedad mayor que en la actualidad casi merecería tener un sitio en el marco de la *Querelle des Anciens et des Modernes*. Así, Montesquieu creía que la población total había disminuido desde los primeros tiempos de la Antigüedad.[2] En conexión con esta discusión tuvo lugar la fundamentación de la teoría estadística por parte de William Petty.[3] Hacia mediados del siglo XVIII la controversia alcanzó su punto culminante con los tratados de Hume y Wallace.[4] El escepticismo de Hume, documentado con todo detalle contra la suposición de cifras más altas

[1] F. Bacon, *Essays*, XV, «*Of seditions and troubles*»: «*Generally, it is to be foreseen that the population of a kingdom (especially if it be not mown down by wars) do not exceed the stock of the kingdom which should maintain them*».

[2] Montesquieu, *De l'esprit des lois*, XXIII, 19 (trad. cast.: *Del espíritu de las leyes*, trad. de M. Blázquez y P. de Vega, Tecnos, Madrid, 2007).

[3] W. Petty, *Essay concerning the multiplication of mankind*, 1686. Como escrito póstumo, apareció, en 1691, su *Political Arithmetic*.

[4] D. Hume, *Essays, Moral, Political, and Literary*, Parte II, 1752, XI (trad. cast.: *Ensayos políticos*, trad. de A. Gómez, Tecnos, Madrid, 2006): «*Of the Populousness of Ancient Nations*».

Dr. Wallace, *A Dissertation on the Numbers of Mankind in ancient and modern Times: in which the superior Populousness of Antiquity is maintained*, 1753.

Hume califica esta cuestión de «*the most curious and important of all questions of erudition*» (en *Philosophical Works*, ed. de Green y Grose, Londres, 1882, vol. III, pág. 58). El interés de la teología por la afirmación de una coordinación teleológica entre la naturaleza y la humanidad cobró relevancia en Alemania por obra de un tratado de J. P. Süssmilch, *Über die göttliche Ordnung in den Veränderungen des menschlichen Geschlechts*, Berlín, 1742.

de población en la Antigüedad, fue un argumento importante a favor de la tesis de las amenazas de la superpoblación. En Alemania, Hermann Samuel Reimarus añadió un motivo inesperado para al continuo crecimiento de la población de la tierra al señalar que sólo presuponiendo esto se podía demostrar matemáticamente el comienzo en el tiempo del género humano a partir de una única pareja.[1] Pero lo que podía aportar así el consuelo de poder corroborar un principio que todavía era incluido en el ámbito de la «religión natural» tuvo también el efecto colateral de acentuar el presentimiento de que se trataba de una ley angustiante para el futuro: «El incremento del mismo [del género humano] viene fundado en su misma naturaleza y afecta a su totalidad; la disminución aquí o allá es casual [...]».

Esta idea sobre el carácter de ley autónoma que revistiría el crecimiento de la población encontró en el *Essay on the Principle of Population*, de Malthus (año 1798) su expresión más rica en consecuencias para el pensamiento de la época. La así llamada ley de la población aquí formulada dice que el aumento del número de hombres se produce en progresión geométrica y el aumento de la cantidad de alimentos en progresión aritmética. Basándose en Benjamin Franklin, Malthus tiene por seguro que ha encontrado una ley general de la vida, que establece los límites del crecimiento, incluso para las plantas y los animales, teniendo únicamente en cuenta la cantidad de alimentos. El fatal distanciamiento entre ambas progresiones ya no es cosa, para Malthus, de un futuro indeterminado; la amenaza está cerca, es más, ya hace mucho tiempo que se siente, desde que la adquisición de alimentos se ha hecho difícil. La consecuencia que Malthus saca de su principio de crecimiento de la población es que hay que resignarse ante una ley como ésta, presuntamente natural, cuya inhumana dureza no podría ser desactivada en sus efectos de *regulación*

[1] H. S. Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmlichen Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburgo, 1754 (cit. de la 6ª ed, de 1791): «Y esta consideración nos lleva necesariamente a tener que reducir finalmente al género humano al número más pequeño de personas y a su primer origen y comienzo. Pues no es posible que sea eterno, ya que, de lo contrario, en tiempos inmemoriales habría tenido que haber, por lo menos, tantos hombres como en la actualidad [...]». Reimarus nos informa acerca de la controversia entre Hume y Wallace y se percata de que su interés coincide con el de aquel escéptico: «Él toma partido por la tesis de su crecimiento en tiempos recientes, haciendo, no sin verosimilitud, sospechosos y risibles muchos testimonios de historiadores antiguos sobre la existencia de un número desmesurado de hombres en aquel entonces». Pero también Wallace merecería su respeto por su erudición y sus consideraciones de orden político: «Acaso uno pueda recibir una visión más cercana a la verdad comparando a ambos escritores, cada uno de los cuales está empeñado en poblar únicamente su mundo». Reimarus fue el primero en poner en conexión el crecimiento de la población con la tecnificación, al aplicar al conocimiento humano su teoría sobre los «impulsos artísticos» de los animales (*Allgemeine Betrachtungen über die Triebe der Tiere, hauptsächlich über ihre Kunstriebe*, Hamburgo, 1760. Citamos aquí de su 4ª ed., 1798, pág. 398: «Pero cuanto más se amontonan los hombres en un determinado territorio tantas más artes necesitan inventar como medios necesarios para su alimentación, y luego las perfeccionan y distribuyen, haciéndolas avanzar hasta un grado satisfactorio para su bienestar y su disfrute. Y esto es imposible que ocurra sin las ciencias, sobre todo las matemáticas, la física, la química y otras similares [...]».

mediante medidas tomadas por el Estado. El rebasamiento de los límites de las posibilidades de existencia empezará a hacerse sentir de verdad con la insoportabilidad de sus consecuencias. Y no nos es dado aliviar la situación mediante el reconocimiento de un derecho que pudiera tener el individuo, frente a la sociedad, a que se remedie su estado de penuria. Pero este principio de autorregulación mediante la pobreza es estéril, ya que aún en el caso de que funcione óptimamente no se consigue otra cosa que la estabilización de una situación límite, con una desproporción entre la cantidad de alimentos y de población que apenas si se puede todavía soportar.

Las dos grandes *vías de salida* –la evolución o la revolución– para esta estabilidad inhumana, pensada únicamente desde la perspectiva de un mantenimiento del *statu quo*, se encuentran aún lejos del pensamiento de Malthus. Cuando Charles Darwin trabó conocimiento, el año 1838, con el libro de Malthus, escribió: «Aquí tenía yo, por fin, una teoría con la que poder trabajar».[1] Mediante su generalización biológica, Darwin ha reconocido en el axioma del desorden producido entre la superpoblación y la lucha por la vida surgida de ella el principio de ordenación tanto de la selección como de la evolución de los organismos que ella impulsa. Lo que tuvo, al principio, más consecuencias no fue el valor teórico de la explicación, sino la aplicación, que resultaba fascinante, del esquema de explicación mecanicista del mundo al reino de lo orgánico, proclamado como heterogéneo, una vez más, por el romanticismo, y la afirmación, también en lo concerniente a lo humano, de la fuerza ordenadora del *desorden*, es decir, el «estado de naturaleza» en el sentido de Hobbes. Pero el contrato de Estado de éste, la capitulación incondicional de los individuos frente al poder que ellos mismos, en su desesperación, han constituido, parece que se había revelado como un cortocircuito de la racionalidad; sólo la sociedad pre-política, donde podía desarrollarse la lucha por la existencia, dejaba el campo libre a la ley natural, que había dejado de solamente estabilizar.

Pero aquí no se habla únicamente del carácter inevitable de una ley histórica. Darwin –y todavía más el socialdarwinismo, empapado por la *aplicabilida* del darwinismo a la sociedad humana– creía haber encontrado la única consecuencia que se derivaba de las opiniones de Malthus. Pero en ellas había otros puntos posibles de arranque. El establecimiento, por parte de Justus Liebig, de la química agraria

[1] Ch. Darwin, *Recollections of the Development of my Mind and Character*, ed. de S. L. Sobol (trad. alem. en Leipzig, 1959, pág. 101 [trad. cast.: *Recuerdos del desarrollo de mis ideas y carácter*, trad. de K. Standlander, Nueva Arte Thor, Barcelona, 1983). Sin embargo, el libro de anotaciones de Darwin contiene, ya en 1837, antes de la lectura de Malthus, indicaciones que apuntan al principio de la supervivencia de los mejor adaptados (*Darwin's Notebooks on Transmutation of Species*, ed. de Beer, Londres, 1960/1961). Véase al respecto C. Limoges, en *Revue d'Histoire des Sciences* XX (1967), pág. 102 y sig.

–la teoría del abonado artificial de las tierras– revela que la desproporción entre las dos progresiones de Malthus no sólo podía ser impugnada como ley, sino que incluso podía ser cambiado el *status* que tenía en la realidad mediante la tecnificación. La técnica es producto de la impaciencia humana con la naturaleza. Los largos períodos de tiempo que Darwin necesitaba para avances minúsculos de su evolución de las especies podían, ciertamente, mostrar bajo la luz de un nuevo *sentido*, las grandes inutilidades de la naturaleza, su inmenso derroche en individuos, dolor y muerte, pero para el aseguramiento humano, para la justificación de la situación histórica del hombre, eran algo *desesperante*.

El *abbé* Galiani había ya contrapuesto a la medida del progreso que la Ilustración del siglo XVIII creía haber establecido su «*Nous et nos enfants* [...] *le reste est rêverie*». Los sobredimensionados lapsos de tiempo a donde los nuevos optimistas habían desplazado, tras el fracaso del «mejor de los mundos posibles», la *parusía* de la felicidad humana –al fin y al cabo para justificar el presente como el necesario pre-estadio y estadio intermedio hacia aquel lejano futuro–, apenas si eran ya una infinitud secularizada y no más que el sucedáneo de la omnipotencia divina, en el sentido de que, ahora, el hombre tenía que sentir, como individuo, su nulidad e impotencia frente a ese tiempo, futuro, que lo podría todo. El sitio de la transcendencia estaba ahora ocupado por ese otro factor de la *dilatación* en el tiempo.

Pero justamente en la diferencia existente entre la medida del tiempo por parte de Malthus y de Darwin se muestra también que la naturaleza y la historia humana han perdido su referenciabilidad recíproca: Malthus ve como algo inminente la crisis determinada por la ley del crecimiento de la población, mientras que Darwin justifica la falta de consideración de la naturaleza a lo largo de miles y miles de generaciones respecto a todos los que vivan en un momento dado recurriendo a esa «fuerza que nunca se equivoca en la selección natural», derivando de este derecho de la naturaleza la exigencia que aparece al final de su *Descent of Man*, de 1871: la sociedad debe franquear a todos los hombres la lucha competitiva que posibilite a los que tienen más éxito un mayor número de descendientes. Pero precisamente este punto social culminante de la nueva idea de evolución hace que aparezca con toda nitidez la *heterocronía* del comportamiento de la naturaleza respecto a la candente situación histórica en que el hombre se encuentra.[1]

[1] D. Sternberger, *Panorama oder Ansichten vom 19. Jarhundert*, Hamburgo, 1938, pág. 98: «Estos tiempos de la evolución son inconmensurables y realmente nunca clasificados y contados, y propiamente no tienen nada que ver con ninguno de los tiempos habituales, ni el limitado ni el ilimitado, sino que no serían sino expresión del carácter "paulatino" con que se van acumulando las variaciones, hasta que se consigue una especie nueva y continúa siendo mejor; este tiempo, desplegado poderosamente por doquier, sería necesario para compensar todas las diferencias y mediar entre todos esos límites, llenando los vacíos con innumerables transiciones».

La fascinación que emanaba, una vez más, del concepto de naturaleza en esta apabullante y terrible formulación era algo tan engañoso como la mayor parte de lo que había sido presentado al hombre acerca de *la naturaleza* para tranquilizar su incertidumbre, y –por raro que parezca y pese a haber abandonado todo mecanicismo– esta representación *orgánica* de la totalidad seguía siendo una forma de tranquilizar. Con ella, como dice Dolf Sternberger, el hombre se encaminaba «hacia la protección de esta peculiar cualidad de lo *paulatino*, y en ella siente más calidez –sin advertir la rigurosa técnica con que procede la selección, de la que ya no registra nada más– que en la posición del libremente expuesto, que tenía enfrente todo el resto de la naturaleza como conflicto, tarea, material y enigma, como un taller que le era extraño».[1] El carácter propiamente doble, orgánico y mecánico, de esta representación de la evolución, que parecía hacer del hombre un producto casual del proceso evolutivo y, al mismo tiempo, un demiurgo de sí mismo que dispone de aquél como de un instrumento tenía precisamente esa indeterminación que el hombre encuentra reconfortante en sus proyecciones utópicas. Esta última alianza con la naturaleza fue un callejón sin salida, y esto por muchas razones, algunas de las cuales son, por sus consecuencias, terribles (lo cual no se basaba, como se tendrá que decir expresamente, en la teoría en cuanto tal, sino en su pragmatización presuntamente humana, en la presunción de haber dado con ella la respuesta definitiva al problema malthusiano sobre el futuro humano). Ambos, Malthus y Darwin, habían dejado que sus teorías desembocasen en una apelación al hombre para que obedeciera a la ley natural, desembarazando el camino de todos los obstáculos sociales que impedían una acción directa y genuina de aquélla.

La grandeza del tan vilipendiado siglo XIX residía en el hecho de que se opusiera a esta apelación al hombre, al menos en lo concerniente a darle un peso excesivo a su realización en la historia.

Tal oposición la protagonizó la irrupción de la tecnificación. Esto no era algo que hubiera querido estimular la obra de Malthus, pero, en sus efectos, hizo plausible, como ningún otro factor intelectual de la época del cambio de siglo, el proceso de la tecnificación en forma de industrialización, como un empeño de autoafirmación humana frente a la inhumanidad de la naturaleza. El hecho de que fuera realizable una tan grande y repentina ampliación de las posibilidades vitales del hombre suponía una trasgresión de aquella ley presuntamente natural, con su afirmación del distanciamiento cada vez mayor entre sus dos progresiones, la geométrica y la aritmética, cuya *ocultación*, sin posibilidad de cambio, Malthus veía en las medidas tomadas por el Estado y la sociedad contra la pobreza. Todavía Hegel seguía hablando, en el § 245 de su *Rechtsphilosophie*, de 1821, contra la «asistencia a los pobres», pública y privada, que ilustra con el ejemplo inglés, con el

[1] D. Sternberger, *op. cit.*, pág. 102.

argumento de la diferencia insuperable existente entre las necesidades de alimento y los medios de subsistencia: «En esto se hace patente el que, pese a toda su abundancia de riqueza, la sociedad burguesa no es lo suficientemente rica –es decir, no posee suficiente capital– como para poder contener la abundancia de pobreza o la pululación de la plebe». El progreso técnico hizo evidente que el espacio vital no era una constante natural y que no estaba, en relación con el crecimiento de la población, en una desproporción necesariamente definitiva.

Ni la resignación ante aquella «ley natural» ni la entrega a la transcendencia del propio tiempo –como la forma final de todas aquellas otras transcendencias que no tenían ninguna consideración con el hombre– pudieron debilitar el empeño de la razón por autoafirmarse. La esencia de esto lo había expresado muy bien, por darle otra vez la palabra, el *abbé* Galiani, en la octava conversación de sus *Dialogues sur le commerce des blés*: «La naturaleza es algo descomunal e indeterminado. Es una obra digna de su Creador. Y, en cuanto a nosotros, ¿qué somos nosotros? Insectos, átomos, nada. Comparemos, si no. Es cierto que la naturaleza vuelve siempre a las leyes que el Creador le dio para un tiempo indeterminado. Es verdad que ella vuelve a equilibrar todo de nuevo, pero nosotros no tenemos por qué estar esperando a que ella vuelva y restaure el equilibrio. Nosotros somos demasiado pequeños, ante ella no son nada ni el tiempo ni el espacio ni el movimiento, pero nosotros no podemos esperar».[1]

[1] F. Galiani, en la traducción alemana de Fritz Schalk, *Die französischen Moralisten*, Neue Folge, Leipzig, 1940, pág. 60 y sig.

TERCERA PARTE

EL PROCESO DE LA CURIOSIDAD TEÓRICA

I

LA PROPENSIÓN A LAS PERTURBACIONES DEL IMPULSO TEORÉTICO

Como una simple receta para reflejar el trasfondo, la afirmación de que el mundo actual sólo puede existir *mediante* la ciencia se encuentra en una relación sospechosa con el hecho de que eso lo diga gente que vive ella misma *de* la ciencia. Ahora bien, esta sospecha es todavía inocente en comparación con lo resultante del hecho de que la propia ciencia haya producido un mundo donde vivir es dependiente, y cada vez más, del mantenimiento y progreso de aquélla. El dilema en toda tematización de este hecho de fondo consiste en que el discurso *sobre* la ciencia sólo es producido, a su vez, por otra ciencia, llámese ésta como se llame. Ni los intentos de volverse a preguntar hacia un ámbito anterior a la ciencia –de un modo sincrónico, hacia el *mundo de la vida* o, diacrónico, hacia la historia– pueden verse libres de esta adherencia. Las grandes gesticulaciones de autoliberación no sirven aquí para nada. Si se quiere hablar de la curiosidad teórica como de una de las motivaciones del proceso científico no hay forma de escapar de las redes de esa duda de ser arrastrado uno mismo en la corriente de aquella motivación. Es curiosidad lo que hace prestar atención a la curiosidad; la curiosidad sólo puede escapar de su discriminación por sí misma, como pone de manifiesto su historia moderna. Es incapaz de confirmar la esperanza platónica de que se puede saber de antemano lo que le estaba ya preparado.

El que las dificultades que nosotros tenemos y tendremos cada vez más con la ciencia sean integradas, de forma repetida, en dificultades de índole científica constituye solamente uno de los aspectos de esta ojeada al tema de la *curiosidad teórica*: la inevitabilidad de no encontrar, respecto a la realidad de la ciencia, el punto de apoyo de Arquímedes. El otro aspecto es el de la responsabilidad. La mayor parte de las personas, que viven hoy día dependientes de la ciencia, no vivirían en absoluto o dejarían de vivir si la ciencia no hubiera hecho posible y conservado su vida. Enunciada así, la cosa suena a plausible. Sin embargo, esto significa, igualmente, lo siguiente: la superpoblación de nuestro mundo se debe también a un ex-

ceso de ciencia. ¿Permite extraer esta constatación consecuencias evidentes? No hay que hacerse demasiado fácil la respuesta. La ciencia ha roto, en gran parte, aquel mecanismo brutal de la *survival of the fittest*; da más vida a los menos viables o se la prolonga durante más tiempo. ¿Es esto una prestación verdaderamente humana? También en este punto sería una frivolidad decir que tenemos una respuesta a esta pregunta. Pero plantear tal pregunta significa llevar a su mayor pregnancia la pregunta sobre qué tratamos cuando no sólo tematizamos, sino que problematizamos la independencia de nuestra realidad respecto a la ciencia. El que nosotros, hablando en un sentido biológico, no vivamos ya en un mundo darwiniano es una secuela de la ciencia que, aunque tenga, a su vez, consecuencias impredecibles, es algo sencillamente irreversible. Al hacer sonar la alarma, la ciencia integra en sí misma incluso la competencia de hablar de las consecuencias de sus consecuencias.

La existencia o, al menos, la medida de la existencia que nos da la ciencia no estará a nuestra disposición mientras no nos veamos capacitados para afirmar aquella pregunta sobre si no hubiera sido una alternativa más humana la inexistencia de gente que existe o la ya-no-existencia de gente que alguna vez ha estado en riesgo de perderla. Sólo quien tenga en muy poco la propensión a las perturbaciones de la motivación teórica puede atreverse a jugar con el pensamiento de la interrupción o la disminución del esfuerzo humano por hacer «ciencia». Y aquí pueden haberse estrechado más de lo que en muchas partes se cree los límites de lo responsable. Entre el malestar por la autoexplotación de la ciencia y los imperativos de su inevitabilidad se extiende un vago campo de disponibilidad que sería errado proyectar sobre la ciencia como un todo.

Las dificultades que nosotros tenemos con la ciencia y con la *epistemocracia* nos sugieren como salida, con tenues destellos de esperanza, el volver a hacer una ciencia, una *última ciencia*, que no se ocupe de ninguna otra cosa que de ella misma. Esto suena incluso atractivo, porque promete desempeñar funciones de *árbitro*, ejerciendo un poder sobre los poderosos, aunque sólo sea sobre aquellos que, con este fin, hayan sido, *motu proprio*, nombrados como tales. Eso sería el punto de apoyo de Arquímedes, o bien la potenciación, por iteración, de todas las dificultades que nosotros tenemos ya con la ciencia. ¿Por qué, propiamente, iba a estar libre una *science of science* –que se autoconstituye como lo que enfáticamente se llama una *crítica* de todo tipo de cientificidad– de la problemática que tendría que ser su tema? La comprensión de los requisitos de una metadisciplina así o el consenso acerca de su urgencia no tienen la menor implicación en su posibilidad. Pero el escepticismo se hace tanto más molesto cuanto más cerca parece estar la provisión de esos cargos de arbitraje.

No podemos vivir sin la ciencia. Pero esto mismo es ya, en gran parte, un efecto de la ciencia. Se nos ha hecho imprescindible. Pero con esta constatación sigue

sin ser contestada la pregunta sobre qué es lo que ha puesto en marcha y sigue manteniendo la maquinaria de la ciencia. Todo lo contrario, se da una peculiar inseguridad acerca de la identidad de los impulsos que mueven e incrementan ese empeño típico de la época. Resulta algo exagerada la vinculación mecánica entre el autoaccionamiento de la ciencia y el sinsentido expresada por Victor Hugo en 1864: «La ciencia busca el *perpetuum mobile*. Ya lo ha encontrado: ella misma».[1] La necesidad actual de ciencia no nos permite sacar ninguna conclusión sobre el proceso inicial. Aunque la necesidad existencial prohíba privar a la ciencia de su capacidad funcional, esto no significa todavía que ella se realice por su propia necesidad vital. Si los impulsos motrices de la teoría no vienen ya directamente del *mundo de la vida*, no vienen ya del interés humano de orientarse en el mundo, del deseo de ampliar la realidad o de la necesidad de integrar lo desconocido, entonces habrá que contar con una ruptura de la motivación de la ciencia. Y en este punto se produce malestar. Evidentemente, la necesidad no basta; ésta no puede competir con la sospecha del sinsentido de todo, o, por decirlo aún con mayor claridad: no puede competir con la «angustia del sinsentido total que anida detrás de cada ciencia».[2]

El discurso, que se hecho usual, sobre la *fábrica de la ciencia* alude, ciertamente, a la forma estructural, al modo empresarial, de los equipamientos y los procesos científicos –que raya a veces en el desprecio hacia otras actividades–, pero, sobre todo, a la laboriosidad y al autoaccionamiento de las formas de trabajo científicas, a la ruptura de los vínculos existentes entre, por un lado, una motivación de la posición teorética fundamentada en el *mundo de la vida* y, por otro, su realización en las condiciones de efectividad de la ciencia moderna; y, finalmente, a la incongruencia entre los resultados de ese proceso autónomo de la ciencia y las expectativas, enraizadas en la tradición europea, de que la verdad hará a los hombres felices y libres. Visto desde una concepción teórica acorde con esta esperanza, el nexo entre la ciencia y el aseguramiento de las posibilidades vitales constituye, en el fondo, una sorpresa histórica. Con ésta –si no exclusivamente, sí en lo esencial– nos veremos confrontados nosotros al sentir malestar ante la ciencia.

Desde la Antigüedad, la ganancia obtenida por la teoría debía ser, no hacer posible la vida, sino feliz. De ahí el primer impulso de desconfianza hacia la *theoría*, cuando el hacerse feliz se hubo convertido en materia de esperanza ultraterrena, de salvación no realizable por el hombre, pese a que se la seguía definiendo como *visio beatifica*, como obtención de una verdad, como contemplación (*theoría*) ple-

[1] V. Hugo, *Wiliam Shakespeare* (1864), III, 4: «*La science cherche le mouvement perpétuel. Ella l'a trouvé: c'est elle-même.*»

[2] H. Lipps, «*Die philosophischen Probleme der Naturwissenschaft*» (1931), en *Die Wirklichkeit des Menschen*, Francfort, 1954, pág. 193.

na. La premisa de que únicamente la posesión definitiva de la verdad podría garantizar al hombre la felicidad había pasado, desde la Antigüedad, a la interpretación de la escatología bíblica. El que la vida es más placentera para el que ya sabe que para el que se afana en buscar era algo fuera de toda duda para Aristóteles y se correspondía con su concepto de Dios, pero, sobre todo, con su física del espacio finito y, con ello, de los movimientos «naturales» y finitos, que sólo se justificaban al descansar en su fin y acabar en él. La renovación, a principios de la Edad Moderna, del derecho a una curiosidad teórica ilimitada se enfrentó tanto a la exteriorización de la pura *theoría* y del gozo puro vinculada a ella como a la pretensión del Dios medieval de reservarse exclusivamente para sí mismo la comprensión de la naturaleza, como obra suya que era. El estudioso de la naturaleza ya no podía seguir siendo ni volver a ser como el antiguo espectador del mundo, por mucho que tuviera que restablecer de nuevo, de otra manera, aquella conexión entre la verdad del conocimiento y la realización de la felicidad, si era acertado decir, con la nueva fórmula de Francis Bacon, que la dominación de la naturaleza podía ser un presupuesto para la reconquista del paraíso.

En la Edad Moderna surge, en la conciencia humana, un nexo indisoluble entre la autocomprensión histórica del hombre y la realización del conocimiento científico, como confirmación del derecho a una curiosidad teórica ilimitada. Puede que el *enfoque teórico* haya sido una constante en la historia europea, desde que se despertara el interés de los jonios por la naturaleza; pero tal enfoque sólo pudo traducirse en una insistencia expresa en la voluntad y el derecho a la curiosidad intelectual cuando se encontró con una oposición y tuvo que competir con otras formas de enfoque y realización de la existencia. Así como sólo se pudo formular lo que significaba la cualidad de la *pureza* en el enfoque teórico a partir de la oposición de Platón contra la instrumentalización que los sofistas hacían de la teoría, también el *derecho* a un impulso de saber ilimitado se empieza a constituir, vinculado a la autoconciencia de la época, después de que la Edad Media hubiera discriminado tal derecho, obligándole a coordinarse, de un modo restrictivo, con otro interés existencial, considerado absoluto, del hombre. La rehabilitación de la curiosidad por la teoría a principios de la Edad Moderna no es, en efecto, el mero renacimiento de un ideal de vida que ya había existido una vez y cuya interrupción, en lo concerniente a su valor, no necesitaba sino ser anulada de nuevo.

La pregunta antropológica clásica, sobre si el hombre aspira al saber a partir de un impulso interno de su naturaleza que no necesita ser obligado, o bien es empujado, por pura necesidad de su autoconservación, a procurarse conocimientos, no es una problemática atemporal y desvinculada de la historia, si bien su continuo retorno –por ejemplo, en el contraste entre el radicalismo fenomenológico del *enfoque teórico* husserliano y el análisis existencial del *cuidado* en Heidegger– parece sugerirlo. El manual de física más leído en el siglo de la Ilustración puede armonizar muy bien con esta cuestión: «La necesidad y la curiosidad de los hombres han contribuido por igual a la invención y posterior elaboración de la doctrina sobre la naturaleza [...]».[1] Mittelstrass ha propuesto la distinción entre la curiosidad *ingenua* y otra que sería fruto de una reflexión, declarando, al mismo tiempo, insatisfactoria «esa manera de hablar sobre una curiosidad de nuevo cuño, que había iniciado incluso la Edad Moderna», una *curiosidad autoconsciente*, mientras tal «inicio de la Edad Moderna» no pueda ser mostrado mediante una serie determinada de «acciones concretas».[2] Dejaremos por ahora de lado si con la exigencia de una demostración mediante esa serie determinada de «acciones concretas» uno no queda entregado a un concepto de historia sobredimensionado y no sigue, con ello, a merced del imperio de las actas. De todos modos, me parece útil la diferenciación propuesta por él.

Como todo el que quiera caracterizar la Edad Moderna como una época marcada por la tecnificación o que va encaminada hacia ella se ve remitido repetidamente a la tecnicidad como rasgo antropológico primitivo y, por ello, como una estructura humana presente en todas las épocas y que sólo admite una diferencia cuantitativa entre un pico y un cohete espacial, algo parecido pasa también al querer poner de relieve ese factor de la curiosidad. Ya en los animales es un rasgo juvenil, y, sobre todo, un rasgo del hombre en cuanto es un animal que se ha quedado joven. La curiosidad ingenua sería, pues, una constante; pero, al mismo tiempo, es el sustrato de donde arranca una articulación y concentración de intereses humanos en la historia.

Es justamente este proceso el que tematizamos aquí: lo natural y obvio se ve expresamente *captado* y acentuado mediante la selección y la exclusión. El juego de la inmediatez del mundo se trueca en la seriedad de la configuración metódica, la necesidad de la autoconservación en la flexibilidad de la autoafirmación, la pura maquinación en el privilegio adquirible y en una energía que se autopotencia a medida que se va confirmando que había un espacio reservado a lo inconscientemente cognoscible: aquel más allá de las columnas de Hércules, el más allá de la óptica natural y del postulado de la visibilidad, el más allá, por tanto, de los horizontes asignados al hombre mientras había creído que podía seguir siendo un espectador tranquilo y un gozador del ocio, abastecido por la providencia. La interpretación de lo naturalmente limitado como una reserva que lo transciende ha cambiado radicalmente la cualidad de la forma de vida teorética recomendada por la filosofía en la Antigüedad.

---

[1] J. Chr. P. Erxleben, *Anfansgründe der Naturlehre*, 4ª ed., Gotinga, 1787, § 15.

[2] J. Mittelstrass, «*Bildung und Wissenschaft. Enzyklopädien in historischer und wissenssoziologischer Betrachtung*», en *Die wissenschaftliche Redaktion*, IV, Mannheim (1967), págs. 81-104.

El demostrar esta lógica del proceso excluye la suposición naturalista de que en el peso excesivo que tiene la curiosidad teórica en la Edad Moderna nos veíamos confrontados con un fenómeno de fatal *retorno de lo igual*, de cambio de la misma marea antropológica. Otto Liebmann explicaba, a finales del siglo XIX, con la satisfacción del que ha descubierto una ley natural, las épocas por las que habría pasado la teoría: «Pues la tendencia a teorizar parece estar sujeta, como otras tendencias, a un cambio de marea alta y baja. Experimenta, en relación causal con factores histórico-culturales de distinto tipo, niveles máximos y mínimos. Hay épocas en las que tiene una crecida, hasta llegar a una monomanía formal, que sofoca, de un modo hipertrófico, las necesidades más modestas de trabar contacto con observaciones sencillas de lo fáctico. Hay épocas en las que baja hasta cero y parece estar completamente refrenada por una necesidad antagónica: cuando el entumecimiento doctrinario cree haber llegado ya, con una concepción cerrada del mundo, a la cumbre de la sabiduría y emplea toda su sagacidad en seguir elaborando, en todas sus más sutiles ramificaciones, un sistema conceptual acabado y que es considerado como la verdad; pero también cuando un período reformador lleno de juvenil esperanza puebla, llevado por un impulso de configuración precipitado, esa tierra desconocida de la verdad presentida con imágenes conceptuales antes nunca vistas, dando rienda suelta a una fantasía desmedida, entonces es natural que haya una reacción contra tal hiperteorización, y el mundo posterior, si se dedica a un examen prudente, tendrá que emplear la mitad de su fuerza de trabajo en limpiar críticamente los abarrotados establos de Augias. A aquello que peque por exceso se le opone algo que peca por defecto; por un recelo loable ante las ilusiones doctrinarias, por un miedo comprensible ante pseudoteorías faltas de solidez, por un sumamente valioso sentido de la verdad se cae en el extremo opuesto [...]».[1] El «negativo» de este planteamiento naturalista hace más que evidente qué es lo que se puede pedir de una exposición del proceso histórico de la curiosidad teórica en cuanto análisis racional.

Nosotros no estamos al principio de la Edad Moderna, señálese como se quiera tal inicio mediante una serie determinada «de acciones concretas». ¿Es el problema del comienzo todavía nuestro problema? J. Mittelstrass ha contestado a la pregunta dando a su concepto de curiosidad como fruto de una reflexión una función específicamente heterogénea, que yo quisiera calificar de reflexión ya repetida. Lo que ha puesto en marcha la curiosidad propia de los tiempos modernos no estaría ya necesitado, en su movimiento autoacelerado e impulsado por fuerzas inmanentes, de la energía primaria de la rehabilitación o de la restitución; a causa de la experiencia, y hasta padecimiento, de su carácter inevitable se ha hecho indiferente respecto al tema de lo nuevo en cuanto tal, y, a cambio, tanto más sensible

[1] O. Liebmann, *Die Klimax der Theorien*, Strasburgo, 1884, pág. 4 y sig.

respecto a la dirección que pueda corresponder a ese movimiento así inervado, a la pregunta sobre hacia dónde va.

En esta situación, parece anacrónico ponerse a averiguar quién, sea el que fuere, «defiende el interés del hombre por algo que, por decirlo así, no le concierne en nada», al menos que esto pudiera ser todavía un acto de defensa de la curiosidad teórica en una situación en que se exige, de forma excesiva, que sólo se siga sabiendo lo que no se oponga a algún poderoso interés. Ya en la deducción –como un derivado ajustable– de la teoría a partir de la raíz de la preocupación va implícita la posibilidad, si no ya la necesidad, de tener que legitimar de nuevo el interés teórico demostrando la existencia de una preocupación actual. Apenas un decenio después de que la teoría hubiera sido, si aún no vilipendiada, sí, sin embargo, tenida por una sosa reproducción posterior de asuntos vivientes, sigue siendo la grandeza del anciano Husserl –expulsado del mundo académico y privado de la palabra– el mantener la decisión de teorizar como el acto inicial de la humanidad europea y como un correctivo de su desviación más horrible, pidiendo a aquélla unas consecuencias que todavía hoy día, u hoy día de nuevo, provocan escándalo. H. Lübbe ha caracterizado, este filosofar, sobre todo en lo referente a la obra tardía de Husserl, como el «racionalismo del interés teórico por algo que no tiene otros intereses»: «En ningún sitio se trasluce el problema existencial de un intelectual al que le ha sido prohibido, en su vejez, volver a pisar los lugares donde investigaba y enseñaba, y hasta el reverso del escrito oficial donde se le comunicaba esta prohibición lo había llenado Husserl con apuntes filosóficos. Es un caso peculiar del empeño en *seguir haciendo*, cuya dignidad no le va a la zaga a la frase[1] *«noli turbare circulos meos»*.[2]

El concepto de esa curiosidad que es fruto de una reflexión no hace referencia ni al aspecto motriz de la actividad teorética ni a su resistencia contra los imperativos que impelen a parar una cosa o a dar relevancia a otra; no hace referencia a la orientación en el mundo, sino a la orientación del proceso en conjunto de esa curiosidad formada conscientemente fuera de la ingenuidad. La espera «ya no tiene que ver con el descubrimiento de algo totalmente nuevo, sino con la pregunta, que ya no cesa, sobre cómo se sigue adelante».[3] Esta curiosidad autoconsciente, que, a comienzos de la Edad Moderna, se había vuelto primeramente contra la historia –como compendio de una razón que había sido derogada y de la intimidación por una serie de prejuicios y reservas–, tematiza ahora, tan pronto como tiene histo-

[1] Palabras que, según la tradición, habría dicho Arquímedes al soldado que le iba a matar. *(N. del T.)*
[2] H. Lübbe, «*Die geschichtliche Bedeutung der Subjektivitätstheorie Edmund Husserls*», en *Neue Zeitschrift für systematische Theologie*, II, 1960, pág. 319. Veáse, posteriormente, *Bewusstsein in Geschichten. Studien zur Phänomenologie der Subjektivität*, Friburgo, 1972, pág. 31 y sig.
[3] J. Mittelstrass, *op. cit.*, pág. 83.

ria, su propia historia no mediante un enfoque cualitativamente nuevo, sino simplemente porque aquélla sigue teniendo la ingenua ubicuidad que le permite mirar debajo de cada piedra y por encima de cada cerca, es decir, mirar también en sus propias actas. La reflexión se convierte en el resultado de la resistencia que aporta la consideración de la historia de la ciencia como una realización presuntamente lineal de ese supuesto obvio de ser un «objeto» como cualquier otro. La reflexión sobre dónde uno se encuentra y cómo la cosa debe seguir adelante es un efecto colateral del impulso enciclopédico de dejar constancia de un contenido ya existente manteniendo, sin embargo, como un potencial suyo, lo que se ha vuelto inabarcable. La curiosidad adquiere su complemento de conservación en la programación enciclopédica. No puede entenderse a sí misma sólo como un movimiento, sino que ha de tratar de hacerse cargo de su topografía, de sus límites, que ahora ya no son puestos desde fuera, sino que ella misma describe con el conjunto de sus resultados. El artículo de Diderot sobre el vocablo «*Encyclopédie*», de 1755, señala la inserción de la reflexión en la lucha competitiva entre esas dos necesidades, la de recibir el contenido ya existente y la de orientar el progreso. El organizador de la *Enciclopedia* es consciente de la problemática del desgaste del tiempo: si bien es verdad que la recepción de un contenido existente aún no tiene mayor duración que la de la validez de ese contenido recibido, las ideas enciclopédicas fundamentales sobre la disponibilidad universal y la repetibilidad mediante la organización se hacen, por lo menos, dudosas. Por un lado, Diderot confía en que las generaciones futuras podrán hacer, basándose en su *Enciclopedia*, una mejor, pero, por otro lado, hace hincapié en las circunstancias especiales que han de concurrir para la posibilidad de una obra así, dejando, con ello, la incertidumbre de si podrán darse en el futuro condiciones similares. El resultado de estas reflexiones es el siguiente: «*L'Encyclopédie put aisément s'améliorer; elle peut aussi aisément se déteriorer*».

El éxito inicial de la curiosidad teórica en la Edad Moderna no hubiera sido pensable sin la transición de una *curiosidad ingenua* a una *curiosidad autoconsciente*, la cual no sólo se había actualizado mediante la confrontación con la preocupación por la salvación y la reserva de trascendencia anterior, sino que había podido conseguir que los resultados de aquella mirada, al principio arrogante, sobre las perspectivas de la creación, como confirmación tanto de su sospecha como de su derecho sobre aquello que se había ocultado, se tradujesen en la energía del *plus ultra*; esta motricidad de la autoconfirmación sacó a la curiosidad de aquel contexto de *impulso inferior* que habría encadenado la atención humana a lo inesencial y superfluo, a prodigios o cosas monstruosas o *curiosas*. Pero justamente la suma de todos estos efectos ratificantes generó una necesidad que, de momento, podría ser catalogada como *topográfica*.

El dilema de la idea enciclopédica deja bien claro en qué punto la curiosidad que sea producto de la reflexión va a sentirse escandalizada ante la motricidad desencadenada por ese interés autoconsciente de saber. La ampliación del horizonte de la realidad conocida y reconocida no podía coordinarse con la presencia de lo ya disponible dentro de tal horizonte. Diderot pensaba, es cierto, en el perfeccionamiento de la *Enciclopedia* como una tarea de futuro, pensaba sobre las aptitudes requeridas en los colaboradores y sobre las circunstancias favorables, pero en lo que no pensó fue en la situación del lector y su transformación por efecto de la cualidad de universalidad de la obra. Ya hubiera podido decir lo que nosotros tenemos que decir hoy día: nosotros sabemos más cosas del mundo que ninguna otra época anterior, pero ese *nosotros* no significa, de ningún modo, *yo*. El *nosotros* de la frase se encuentra con el *yo* sólo a nivel institucional, en forma de enciclopedia, de academia, de universidad. Éstas representan algo suprapersonal, que gestionan en el espacio y en el tiempo el saber sobre la realidad y organizan su incremento. La desproporción entre la adquisición de puntos de vista teóricos sobre la realidad y lo que, de todo ello, puede ser comunicado al individuo para que se oriente en su mundo es una consternadora fatalidad. Pero la intensidad de este proceso lleva a la crítica no sólo sobre la relación existente entre lo que es el contenido objetivo de algo y su capacidad de ser traducido en una orientación del sujeto, sino también sobre la duración de aquel mismo contenido, frente al hecho de que para cada una de las generaciones que pasan beneficiándose del saber el plazo medio necesario para que algo quede superado ha bajado ya a menos de un decenio. La expresión «posesión de la verdad» –determínese como se quiera, a nivel epistemológico, dicha verdad– ya no se deja usar más que irónicamente; incluso cuando uno, renunciando a grandes palabras, sólo habla del postulado enciclopédico de la mayor posesión posible de *información*, la acelerada decadencia de los saberes adquiridos significa que uno se ve obligado a adquirir la capacidad de un trato provisional y una confianza transitoria, enmarcada en períodos de vida individuales. Es evidente que esta desilusión respecto a la estabilidad de la verdad científica desvía hacia formas de posesión de determinados teoremas que parecen ser menos inestables y menos molestos, por no ser apenas susceptibles de falsificación.

Este fenómeno de la aceleración del proceso teorético ya no puede ser explicado aludiendo a la función excesiva desempeñada por una curiosidad teórica que se ha formado en la reconquista del derecho a una ampliación ilimitada del saber. No cabe duda de que en la creciente condensación de la estructura de este proceso hay, en algún sitio, un punto en el que disminuye, y acaba desapareciendo, la posibilidad de una intervención de motivaciones exógenas, procedentes del «mundo de la vida» y de la historia, un punto a partir del cual hay que decir que la curiosidad teórica por todo aquello que ocurre como ciencia o es realizado por los científicos no es sino algo secundario. Por mucho que ésta siga, probablemente,

determinando la génesis de un deseo propio de la profesión, lo cierto es que determina poco lo que es la situación objetiva y la liquidez de la estructura real del proceso. Hasta esto –la falta de espacio para la motivación individual o el planteamiento auténtico– participa de este sentimiento de malestar respecto a la ciencia.

Seguramente no se puede determinar exactamente en qué momento, si bien tampoco se podía comunicar el individuo el conjunto de las verdades que estaban disponibles a su época –probablemente este valor límite ha seguido siendo siempre inalcanzable–, en el espacio de una vida humana era accesible tanto de ello que el individuo podía atribuirse a sí mismo una parte esencial de aquello que se conocía de la realidad y que parecía necesario para comprenderla. Únicamente en estas condiciones de una disponibilidad individual de la verdad en su totalidad pudo mantenerse e incluso renovarse la antigua consideración de la *theoría* como condición de la *eudaimonía*. Pues cuando se proyectó, a inicios de la Edad Moderna, el programa de una cientificidad metódicamente asegurada volvió a renovarse ese presupuesto elemental. La realidad en la que el hombre, tanto individual como colectivo, vivía debía seguir siendo la misma que esa realidad que había que explorar mediante los conocimientos teóricos y hacer abarcable para la acción humana. De lo contrario, Descartes no hubiera podido prometer una moral definitiva como consecuencia de una física perfeccionada.

La moral definitiva, que, como compendio de un comportamiento objetivamente adecuado, debía garantizar la felicidad humana seguía vinculada a la presencia permanente en la praxis de una teoría perfeccionada, al surgir la normativa del comportamiento, en cada caso, de la comprensión personal de la estructura de la realidad. Pero casi de manera simultánea a esto se echaba de ver en Francis Bacon un concepto de la felicidad humana que traza una separación entre teoría y realización existencial, al restringir el conocimiento necesario a la medida impuesta por las necesidades de dominación sobre la realidad de la naturaleza. La reconquista del paraíso no volvería a traer una realidad trasparente y familiar, sino únicamente una realidad domada y sumisa. Para este equivalente de una relación mágica con la realidad el individuo ya no necesitaba entenderse a sí mismo en su relación con la realidad, sino que bastaba con que la recapitulación de las aportaciones teóricas de todos garantizara un estado de dominio estable sobre esa realidad, cuyo usufructuario podía ser el individuo incluso sin tener una visión comprensiva de todas las condiciones de tal estado de dominación. El sujeto de la teoría y el sujeto de una vida lograda no tenían por qué ser ya idénticos. Esto aparece como la exoneración de una exigencia que pronto sería irrealizable, antes aún de que se hubiera hecho previsible la relación de incongruencia entre la objetividad de orden teórico y lo que compete al individuo.

Aquí se hace ya, en principio, posible y admisible el que el conocimiento científico pueda ser instrumentalizado por especialistas y se convierta en algo reserva-

do a los administradores iniciados, o el que sea institucionalizado no como algo que se posee, sino como un potencial. La curiosidad teórica sólo garantiza que el proceso cognoscitivo se ponga en marcha y sea impulsado, pese a sus obstáculos; pero experimenta la confirmación de su autoafirmación no porque el rebasamiento, hasta entonces no aventurado, de las fronteras del mundo conocido haga encontrar nuevos mundos, sino sólo por mostrar la *servicialidad* real del conocimiento para el poder. Esto explica lo que tardó en tener realmente éxito la teoría baconiana sobre la teoría. Primero tuvo que ser olvidado su pensamiento de fondo, de carácter mágico, de que un mundo que había sido creado mediante la palabra se tenía que dejar *someter* también a través de la palabra: estar en el paraíso significaba saber el nombre de las cosas. No es éste el contexto en que, por ejemplo, Montesquieu habla, a comienzos del siglo XVIII, en su discurso de la Academia sobre las razones para animar al cultivo de la ciencia, de la curiosidad que existe en todos los hombres: nunca habría estado ésta tan justificada como en aquella época, cuando se oye decir cada día que las fronteras de los conocimientos del hombre se habían extendido hasta el infinito y cuando los propios sabios están tan sorprendidos de lo que saben que, en ocasiones, dudan de la realidad de sus éxitos.[1]

Entender el fenómeno de la legitimación de la curiosidad teórica como un rasgo histórico fundamental de la Edad Moderna incipiente no significa hacer de la curiosidad algo así como un destino o uno de los valores absolutos de la historia. La legitimidad de la Edad Moderna no es la legitimación, entre todos sus presupuestos, de aquel que específicamente la constituye. Sócrates puede haber tenido razón al ser el primero, según dice Cicerón, en bajar la filosofía del cielo, asentándola en las ciudades e introduciéndola en las casas, obligándola a investigar las formas y normas de comportamiento de los hombres.[2] Pero también hay que ver qué se ha hecho de ese giro socrático después de que ya no fuera entendido en el sentido de una tematización de lo que es el hombre, sino como una forma de reservar teológicamente lo que pertenecería a la Majestad divina, poniendo en boca de Sócrates la siguiente cortante consigna: «*Quae supra nos, nihil ad nos*».[3] Con razón

[1] Montesquieu, *Discours sur les motifs que doivent nous encourager aux sciences* (*Œuvres compl.*, ed. Didot, pág. 579): «*Le premier, c'est la satisfaction intérieure que l'on ressent lorsque l'on voit augmenter l'excellence de son être, et que l'on rend intelligent un être intelligent. Le second, c'est una certaine curiosité que tous les hommes ont, et qui n'a jamais été si raisonnable que dans ce siècle-ci. Nous entendons dire tous les jours que les bornes des connaissances des hommes viennent d'être infiniment reculées, que les savants sont étonnés de se trouver si savants, et que la grandeur des succès les a fait quelquefois douter de la vérité des succés* [...]».

[2] Cicerón, *Tusculanae Disputationes*, V, 10 (trad. cast.: *Disputas tusculanas*, ed. bilingüe de J. Pimentel, Bibliotheca scriptorum graecorum et romanorum, UNAM, México, 1987). «*Socrates autem primus philosophiam devocavit e caelo et in urbibus conlocavit et in domus etiam introduxit et coëgit de vita et moribus rebusque bonis et malis quaerere.*»

[3] Lactancio, *Divinae Institutiones*, III, 20, 10 (trad. cast.: *Instituciones divinas*, trad. de E. Sánchez, 2 vols., Gredos, Madrid, 1990). Erasmo recogió la frase en sus *Adagia* (I, 6, 69), explicándola así: «*Dictum Socrati-*

se hizo al principio la rehabilitación de la curiosidad teórica únicamente contra su discriminación, contra la restricción de sus derechos, fundada, al principio, únicamente en el interés que esto pudiera reportar a la salvación del ser así cohibido. Aunque la conexión establecida en la Antigüedad entre la *theoría* y la *eudaimonía* tenga influencia en el proceso emancipador de la curiosidad a principios de la Edad Moderna, la pregunta sobre si el hombre se hace también feliz ejerciendo esos derechos reconquistados por él es algo que cae fuera de ese hacer valer la legitimidad de los mismos. Desde una óptica puramente eudemonista, las limitaciones del querer humano, por el principio que sea, serían inconciliables con la motivación de su deseo de la felicidad; lo cual determina el que sean las instancias que restringen las que corran con la obligación de probar que tienen razón. La pregunta socrática sobre el interés del hombre por sí mismo a costa de su interés por la naturaleza suministra, ciertamente, a la discriminación de la curiosidad su forma de argumentar, pero no caracteriza bien cómo era aquella situación de finales de la Edad Media que luego determinó la textura de las nuevas exigencias. El tema sobre el balance de la curiosidad teórica no queda decidido de antemano al haberse tratado el tema de la legitimidad en los tiempos modernos. Sin embargo, este último da mucho que pensar –como corresponde a una reflexión de índole filosófica– respecto al primero.

cum deterrens a curiosa investigatione rerum coelestium et arcanorum naturae». Algo característico del intento de retrotraer la frase a su contexto genuino sería la conclusión que saca Erasmo de que igualmente podría darse a la sentencia el giro siguiente: «*Quae infra nos, nihil ad nos, ubi significamus res leviusculas, quam ut nobis curae esse debeant*».

II
El repliegue del giro socrático

La luz en que estaban bañados el paisaje y las cosas que rodeaban la vida de los griegos garantizaba a todo la claridad y una presencia, ya desde un punto de vista óptico, incuestionable, que sólo después y a partir de la experiencia del pensamiento consigo mismo dejó algún espacio a la duda sobre la accesibilidad de la naturaleza para el hombre. Esta naturaleza es, esencialmente, *por sí misma* y es, esencialmente, *por sí misma*, verdadera. Tal naturalidad en la verdad puede encajar directamente en ese pensamiento que entiende al mundo como cosmos e interpreta teleológicamente la relación teórica que el hombre mantiene con la realidad como una parte de ese mismo orden cósmico, viendo en la facultad cognoscitiva humana algo que se corresponde, tal cual, con una *propiedad* fundamental de las cosas que se llama su *inteligibilidad*.

Ya muy pronto, con los presocráticos, la relación cognoscitiva del hombre es concebida como la realización de un parentesco elemental entre la *substancia* de los objetos y la de los órganos de percepción y conocimiento del hombre. El que lo *igual sólo* pueda ser representado por lo *igual* sigue encontrando en la *Psicología* de Aristóteles una formulación, en el fondo, idéntica, si bien más abstracta, al afirmar que «el alma es, en potencia, todos los seres». La homogeneidad interna y la plenitud de luz exterior hacen que el alma *y* sus objetos pertenezcan a *un* mundo en cuyo sentido consumado de la medida y de la distribución no puede darse lo excesivamente pequeño ni lo excesivamente grande, lo oculto o lo reservado, y donde el hecho de que lo que apunta hacia otro se junte con ese otro garantiza la realización de la existencia. Consiguientemente, el hombre es visto, hasta los tiempos del estoicismo, como un tranquilo espectador del mundo, en un marco de accesibilidad de todos sus objetos, en los que él experimenta tanto la verdad como el gozo. El *enfoque teórico* no es reconocible como el producto de una decisión fundamental –esto no será más que una proyección hecha por Husserl sobre los inicios de la tradición europea– o de un acto fundacional voluntarista, que cogiera

una posibilidad excluyendo las otras. Allí era la propia cosa la que se ofrecía, obligando, con su sola presencia, a que el sentido investigador siguiera su camino, y este pensamiento fundamental justifica la interpretación de la historia de la investigación y del pensamiento como el haber tomado una dirección en que se va imponiendo la verdad; a eso apunta el trato que da Aristóteles a sus predecesores filosóficos, en cuyas formulaciones ve anidar el resultado, si bien todavía oculto, de su propia culminación de la tradición, un resultado al que constriñe la verdad misma de las cosas.[1] Cuando él formula en la lapidaria frase inicial de la *Metafísica*, como punto de partida y justificación de la filosofía, que «todos los hombres aspiran, por su naturaleza, a saber», podemos ver aquí una versión –con un acento ya de unilateralidad, acotada y susceptible de ser problematizada– de aquella situación fundamental en la que se podría igualmente decir, dentro de la más rigurosa simetría, que todo lo existente *aspira*, por su naturaleza, a ser conocido. Para remarcar lo ocurrido en la historia de la que aquí se trata puede aducirse una sentencia de Goethe, que indica exactamente el sentimiento de resignación producido por el vuelco experimentado en aquella experiencia fundamental: «Si a Dios le hubiera importado que los hombres vivieran y actuaran en la verdad tendría que haber organizado la cosa de otro modo».[2]

En la imagen arcádica de esa situación inicial, que nosotros hemos inferido, al uso de la lingüística, como una raíz indemostrable, tienen que haber sido introducidos, ciertamente, una serie de rasgos que llevan adheridos sombras y dudas posteriores. La filosofía nace con el descubrimiento del hiato existente entre lo fenoménico y el ser, entre la percepción y el pensamiento, y, ya desde Heráclito y Parménides, distingue entre los hombres entregados, irreflexivamente, al fenómeno y a la percepción sensorial y los que penetran hasta lo genuinamente verdadero que se esconde detrás, que ni siquiera encuentran acceso hacia la verdad con sus solas fuerzas, sino que necesitan de una iniciación, como en los misterios. Lo religioso aparece ya aquí como una potencial limitación de la inmanente naturalidad de la teoría y como algo que se reserva, como competencia suya, la autorrealización de una existencia plena en el mundo, desembocando, finalmente, en el desplazamiento hacia un estado ultraterreno de esa posible unidad entre la posesión de la verdad y la felicidad, tal como, de hecho, lo hará después el cristianismo. El peso de esta reserva de índole religiosa está vinculado con una transvaloración de la actividad teorética: si ya en la supuesta situación inicial estaba implícito cierto quietismo intelectual de dejar-venir-hacia-uno la verdad, ahora, con estas reservas de orden religioso, la enérgica voluntad de saber es convertida en una activi-

[1] Aristóteles, *Metafísica*, A 3; 984 a 18-19, b 9-11. *Física*, A 5; 188b 29-30 (trad. cast.: *Metafísica*, trad. de T. Calvo, 1ª ed., 4ª impr., Gredos, Madrid, 1994).

[2] J. W. von Goethe, *Maximen und Reflexionen*, ed. Artemis, vol. IX, pág. 611.

dad no sólo superflua, sino hasta sacrílega, en la que el hombre perturba la teleología y la administración de aquello que se le ha asignado y deja de comportarse como miembro de un cosmos confiado en la Providencia.

Ya bastante pronto se hace el intento de adaptar, por decirlo así, a la medida del conocimiento humano –que asume un papel que será característico de nuestra tradición– el mundo de las estrellas, revestido con la cualidad de lo divino. Aquí el hombre trataba de aprehender el objeto más sublime –y, por ello, *crítico*– de su mundo y de su capacidad teorética. La filosofía se emancipó de la relación mítica con el mundo precisamente haciendo de la contemplación del cielo un ejemplo de realización de la determinación teorética del hombre. También aquí se trasluce la situación de fondo, cuando pudo atribuirse a Teofrasto esa afirmación, que seguramente es un justificante, de que la filosofía no se había buscado y elegido ese objeto entre otros distintos, sino que la propia hermosura del objeto habría despertado, por su parte, el deseo filosófico de conocimiento.[1] La transposición de la motivación del ansia de saber a la perentoriedad que produce lo dado, tal como pasa, sobre todo, al derivar la filosofía de la sorpresa y admiración que causa el mundo en el hombre, desempeña una función justificadora. La inmediatez de la percepción de lo divino, que parecía perturbada por la aprehensión teorética, se trocaría, por mediación del conocimiento físico, en una forma indirecta de acceder a la demostración, más o menos desarrollada, de una divinidad que estaría detrás de los fenómenos. El primer filósofo que vivió en Atenas, Anaxágoras, pudo ser acusado de ateísmo por haber afirmado que el sol es una masa incandescente; incluso si tal recriminación no era sino una respuesta explícita y pública a su actitud de desmitificación definitiva de la filosofía no es casual que aquello se convirtiera en el núcleo de la acusación. Acaso también la anécdota de Tales que nos ha transmitido Platón tenga un trasfondo similar; la risa de la muchacha tracia ante el filósofo que, estando contemplando las estrellas, cae en un pozo puede que no muestre únicamente la alegría que siente la sierva por el mal ajeno, viendo las consecuencias de la ociosidad, sino una complicidad con la venganza de *sus* dioses telúricos contra ese milesio enfrascado en la contemplación de las estrellas.[2] Todavía en los tiempos de la polémica patrística se contrapone la mirada hacia arriba, la única capaz de remontarse a lo transcendente, con la mirada hacia abajo, hacia los ídolos hechos de materia del paganismo. Pero en la burla de la muchacha tracia hacia el protofilósofo Tales resuena aún un segundo motivo que retornaría más tarde en el cuestionamiento de la acción teorética: el conflicto entre lo que está lejos y lo que

[1] Cicerón. *Tusculanae Disputationes*, I, 45: «*Haec enim pulchritudo etiam in terris patritam illam et avitam, ut ait Theophrastus, philosophiam cognitionis cupiditate incensam excitavit*».

[2] H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin. Eine Urgeschichte der Theorie*, Francfort, 1987 (trad. cast.: *La risa de la mujer tracia. Una protohistoria de la teoría*, trad. de I. Reguera y T. Rocha, Pre-Textos, Valencia, 1999).

está cerca, lo que no tiene efectos inmediatos en la vida y la obligación cotidiana del ciudadano en la comunidad. Podría saber mucho del cielo, pero no ve lo que tiene delante de sus pies, se burla le esclava. Este conflicto de intereses saldrá luego a relucir, sobre todo, en la recepción, por parte de los romanos, del ideal griego del ocio contemplativo, preparando, con ello, una figura que iba a ser tomada por la patrística, sustituyéndose aquellas perentoriedades políticas por la necesidad de salvación y por la correcta administración, que ella ofrecería, de todos los esfuerzos del hombre.

La figura central en torno a la cual se desarrolla esta discusión y a cuyo nombre iba a quedar asociada es Sócrates. La primacía que éste da al autoconocimiento del hombre conlleva la pregunta de si, con ello, quedaría descalificada la filosofía de la naturaleza de sus predecesores, como una desviación de la atención de lo esencial, o si el conocimiento de la naturaleza es subordinado a aquella primacía del conocimiento de lo humano, como una condición previa de la autoinserción del hombre en el cosmos. En el relato que hizo Jenofonte sobre su proceso, se le atribuye a Sócrates una clara separación entre la temática ética y humana y la cosmológico-teológica. Las decisiones dirigidas hacia lo incierto y lo que no hay forma de saber pedían la ayuda de la mántica, la consulta del Oráculo; pero sería una locura preguntar al Oráculo por cosas para cuyo enjuiciamiento los dioses habrían otorgado a los hombres su propia facultad. «Él consideraba igualmente inadmisible preguntar a los dioses por cosas que uno mismo pudiera saber, sólo con tomarse la molestia de medir, contar o pesar.»

Eso que, hoy día, suena a nuestros oídos como una justificación de una ciencia de la naturaleza cuantificante, aquí es referido, exclusivamente, a lo pesable y sopesable de la praxis vital. En cambio, todo lo que desde la escuela jónica había sido objeto del interés filosófico debería ser ahora excluido. «Ni siquiera solía hablar ni perorar, como la mayor parte, sobre la constitución del universo, sobre cómo había surgido eso que los filósofos llaman *kósmos* y sobre qué causas habían producido los distintos fenómenos celestes, calificando incluso de gente tonta a quienes se ocupaban de tales cosas. ¿Será que éstos, preguntaba él, creyeron haber entendido ya suficientemente los asuntos humanos, de manera que podían ocuparse de tales investigaciones, o que consideraron más adecuado dejar las cosas del hombre como estaban y estudiar, en vez de eso, las cosas sobrehumanas? Él se maravillaba de que no vieran que la fundamentación de todo aquello no le era posible, en absoluto, al hombre.»[1] Luego, Sócrates habría hecho referencia, según este relato, a las contradicciones de las escuelas filosóficas en las cuestiones concernientes a la naturaleza extrahumana, una forma de argumentación que se hará algo característico de la actitud resignada, en el campo de lo teórico, del helenismo.

[1] Jenofonte, *Memorabilien*, I, 1,9, 12-13 (trad. cast.: *Recuerdos de Sócrates*, trad. de Juan Zaragoza, Gredos, Madrid, 1993).

Pero más importante aún es la reflexión que cierra ese capítulo, que recurre al criterio de la aplicabilidad de los puntos de vista teóricos: «Quien estudia los asuntos humanos opina que aquello que él ha aprendido podrá servir tanto para su propio uso como para uso de los otros hombres. En cambio, a aquellos que investigan las cosas divinas no se les ocurre esperar poder sacar alguna aplicación de su conocimiento de las causas de los vientos, de las aguas o del tiempo y de otras cosas semejantes, sino que se conforman con la mera investigación de su surgimiento». El catálogo de los asuntos humanos de los que Sócrates habría tratado en sus conversaciones abarca los temas de la devoción y del ateísmo, la belleza y la fealdad, la justicia y la injusticia, la virtud y la tontería, la valentía y la cobardía, la *pólis* y los políticos, el gobierno y la técnica de gobernar, todo aquello en que estribaría, en términos generales, la diferencia entre una persona libre y diligente y un esclavo.[1] El conocimiento sólo se justificaría por la orientación que da a la actuación, y así es como se determina si merecen o no ser conocidos determinados objetos teóricos.

A este Sócrates recurren los cirenaicos, «que se abstenían de la investigación de la naturaleza a causa de la evidente incomprensibilidad de su objeto y, en cambio, se ocupaban de la lógica, por la utilidad que ella les reportaba»,[2] y los cínicos, que habrían desechado, aparte de la física, también la lógica y el resto de las disciplinas tradicionales, para concentrarse en la tarea de dominarse a sí mismos.[3] La formulación que Cicerón hizo sobre esta imagen de Sócrates –según la cual Sócrates habría sido «el primero en bajar la filosofía del cielo, haciéndola habitar en las ciudades, introduciéndola en las casas y obligándola a investigar la vida, las costumbres y la diferencia entre el bien y el mal»– tiene la particularidad de que entre los objetos estudiados por los presocráticos y rechazados por Sócrates no sólo enumera las cuestiones de la filosofía natural en sentido estricto, o sea, las referentes al surgimiento y a la construcción del cosmos, sino también los elementos puramente cuantitativos de la astronomía cinemática: *siderum magnitudines, intervalla, cursus*. Dada la gran influencia que iban a tener las formulaciones de Cicerón, habrá que prestar especial atención a esta ampliación del catálogo de cosas excluidas por Sócrates.

No es éste el sitio para discutir las inconsistencias de la imagen de Sócrates que se nos han transmitido desde distintas fuentes. Pero podemos dar por supuesto que aquéllas se basan en estilizaciones de una figura de anciano que se quiere hacer valer para la posteridad, donde el pasado del propio Sócrates queda disuelto en una serie de distintas posiciones y contraposiciones. El Sócrates de Jenofonte,

[1] Jenofonte, *op. cit.*, I, 1, 15-16.
[2] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 92.
[3] *Ibid.*, , VI, 103.

con su filosofía exclusiva de las cosas humanas, dirigida contra el conocimiento de la naturaleza, nos actualizaría la superación del punto de partida de la filosofía de la naturaleza de Anaxágoras, cuyo discípulo había sido Sócrates y cuyos intereses por la filosofía natural eran aún objeto de burla en *Las nubes* de Aristófanes, las cuales –representadas el año 423– mantienen una imagen del filósofo que se adelanta un cuarto de siglo a la platónica en los últimos años de su vida.[1] Como se sabe, también en la *Apología* de Platón Sócrates alude a determinadas calumnias y acusaciones que han sido levantadas contra él, que hacían referencia a la *asebeía* de su ocupación con los *meteora* y cosas del mundo subterráneo. Pero en ese mismo pasaje aparece aún otro elemento del pasado de Sócrates, al serle reprochado que era todo un experto en «convertir la argumentación más débil en otra más fuerte». Esto se refiere a la contraposición de Sócrates –puesta en primer plano por Platón– respecto a la sofística, movimiento del que seguramente, cuando era más joven, aquél había estado más cerca de lo que quiere reconocer el principio de la *Apología*, dirigido contra toda clase de retórica. De todos modos, hasta el Sócrates platónico sigue dominando todos los registros de aquella técnica, vendida por los sofistas, llena de trampas dialécticas y retóricas. En Platón se desplaza de tal manera, hasta ocupar el primer plano, el papel desempeñado por Sócrates *contra* la sofística que, ya en el *Fedón*, pudo, conscientemente, posponer el rechazo de la filosofía natural al hacer de Sócrates el transmisor de un mito perteneciente al ámbito de la filosofía de la naturaleza, cuya exposición parecía corroborar el reproche, rechazado en la *Apología*, de que había cometido el delito de dedicarse a la inves-

[1] El intento de negar que Anaxágoras tuviera el ideal de hacer una teoría del cosmos y achacar esa atribución a una proyección de los peripatéticos ha sido rechazado, con toda razón, por G. Müller (*«Probleme der aristotelischen Eudaimonielehre»*, en *Museum Helveticum*, XVII (1960), págs. 124-127). La formulación decidida de la *Ética a Eudemo* (1216 a 1211-1214), de que «la contemplación del cielo y del orden de todo el cosmos» había sido considerado por Anaxágoras como algo que daba valor a toda una vida es lo que empieza también a hacer comprensible qué era lo que Sócrates trataba de superar, como una herencia filosófica recibida, y para lo que Platón buscaba, desde el *Fedón*, una nueva justificación y coordinación. De todos modos, la acusación de *asebeía* contra Anaxágoras puede haber mostrado que, en las circunstancias particulares de la *pólis*, no bastaba con absolutizar una forma de vida teorética; a ello alude incluso la defensa que Eurípides hizo llegar a su amigo (fragmento 910 N), al reclamar para la teorización pura un rendimiento ético que le fuera inmanente, no quedando lejos, al decir esto, de la solución socrática del problema, como una identidad entre el saber y la virtud: «Bendito sea quien haya sacado saber del estudio, no buscando ni el agravio de sus conciudadanos ni acciones injustas, sino contemplando el orden, que no envejece, de la realidad inmortal, cuál es su estructura y cómo y de qué manera es así. Tales hombres no abrigan nunca intenciones ignominiosas» W. Nestle (*«Apragmosyne»*, en *Griechische Studien*, Stuttgart, 1948, pás. 374-386) encuadra la figura de Sócrates en un contexto más amplio de confrontación, en torno a la forma de la vida política en Atenas, confrontación que habría sido desencadenada por la penetración de la sofística y a la que Tucídides habría dado expresión (en el discurso de Pericles, del año 429, recogido al redactar el Libro II, el año 404) en la polémica contra la indiferencia política y la crítica moral de la política de poder llevada a cabo por Atenas.

tigación superflua sobre las cosas que hay bajo la tierra y en el cielo, un reproche ante el cual Sócrates había replicado allí que él no participó lo más mínimo en ese tipo de intereses que se le imputaban.[1]

Por tanto, no sólo hay una inconsistencia entre lo que dicen Jenofonte y Platón, sino incluso dentro de la propia imagen platónica de Sócrates, cosa que Diógenes Laercio ya había observado: «He de decir que yo tengo la impresión de que Sócrates hizo también del conocimiento de la naturaleza objeto de sus conversaciones. Según testimonio de Jenofonte, incluso se embarcó en exposiciones acerca de la providencia, pese a que el propio Jenofonte había afirmado que, en sus charlas, sólo se ocupaba de cosas de ética. Y algo parecido ocurre en Platón. En la *Apología* se pone a hablar de Anaxágoras y otros filósofos de la naturaleza, sobre los cuales Sócrates afirma no saber nada. Y, con todo, cuando el mismo Platón expresa sus propias opiniones sobre la filosofía de la naturaleza pone todo ello en boca de Sócrates».[2] Para hacer justicia a los dos próximos testigos, habrá que referir ese «también», del principio de la cita, concerniente a la filosofía de la naturaleza, a una fase anterior de la vida y del pensamiento de Sócrates. La doctrina de la *providencia* de la naturaleza respecto al hombre –que Diógenes de Apolonia parece haber sido el primero en formular en conexión con el concepto de Dios de Anaxágoras y contra la filosofía de la naturaleza jónica– podría haber tenido justamente el efecto, en la biografía intelectual de Sócrates, de fundamentar el carácter superfluo de ese interés por los enigmas de la naturaleza. Este acoplamiento de un dogma de orden metafísico con el escepticismo o la indiferencia en el plano de lo físico mostrará su funcionalidad también en el helenismo y en la patrística, al ser precisamente una finalidad antropocéntrica de la naturaleza lo que priva al hombre del motivo de justificación de su necesidad de asegurarse *contra* la naturaleza o, al menos, contra el miedo ante sus espectaculares fenómenos, *mediante* la investigación de los propios fenómenos naturales. La Edad Moderna volverá a atacar con tanta pasión ese factor teleológico justo porque ve en él un apaciguamiento y enervamiento –inadmisible y que le da al hombre una falsa seguridad en el seno de la naturaleza– de la reivindicación del saber. El que Sócrates haya sido, como quiere Praechter, «el fundador genuino de la teleología en la consideración del mundo», o sólo el receptor de pensamientos anteriores del que habla Diógenes de Apolonia, como diría W. Theiler, no resulta esencial respecto al funcionamiento, reconocible en él por primera vez, de un elemento –el *teleológico*– tan importante de la tradición, o bien de la ruptura de la misma que plantea una nueva época.

[1] Platón, *Apología*, 19 BC (trad. cast.: *Diálogos*, I, trad. de J. Calonge, 4ª impr., Gredos, Madrid, 1993).
[2] Diógenes Laercio, *op. cit.*, II, 45.

Aunque el argumento en que Diógenes Laercio hace referencia a Platón en apoyo de la suposición de un Sócrates dedicado a la filosofía de la naturaleza –a partir de la diferencia entre la *Apología* y los *Diálogos* posteriores– no revela mucha solidez, nos lleva a una conexión esencial: incluso aunque se haya reconocido que la ciencia de la naturaleza es, para el hombre, tan imposible como innecesaria, puede ser completamente legítima y tener un sentido con una forma distinta de vinculabilidad, coordinada con algo esencial para el hombre, como un *mito* que funciona en conexión con la ética.

Y justamente esto es lo que echamos de ver en *el* diálogo platónico que probablemente tenga a la vista Diógenes Laercio cuando habla de la filosofía de la naturaleza adscrita por Platón a Sócrates: el *Fedón*. En esta su última enseñanza, Sócrates confirma una vez más a sus discípulos que, en su juventud, había estado ansioso de adquirir aquel tipo de sabiduría que es conocida como historia natural. Para él, se trataba, sobre todo, de conocer las causas de las cosas, cómo se hacen, se mantienen y se destruyen, y habría empleado toda su habilidad en estas cuestiones.[1] Pero, finalmente, había tenido que reconocer que, dadas sus capacidades mentales, no era la persona adecuada para este género de investigaciones; es más, con ellas se volvía ciego, de un modo peculiar, para todo aquello que antes había sido para él completamente obvio y directamente comprensible. Luego, Sócrates describe sus experiencias con la razón cósmica de Anaxágoras, de la que él derivaría, como consecuencia suya, una forma de consideración universal de carácter teleológico. Pero sus expectativas habrían sufrido una amarga decepción al ocuparse de la teoría sobre la naturaleza de Anaxágoras, que partiendo de ese principio no podía sacar ninguna utilidad a la hora de explicar la construcción del mundo. Esta decepción por los resultados explicativos de la filosofía de la naturaleza justificaría su retirada, es más, su huida hacia el reino de los conceptos, para contemplar en ellos la verdad de las cosas.[2] La siguiente explicación daba un ejemplo del rendimiento del uso de conceptos abstractos y de su aplicación al problema de la inmortalidad, lo cual quiere decir que la lógica es justificada por su importancia para la ética. Pero al tratar de asegurarse de la inmortalidad aflora una cuestión colateral que ya no puede ser solucionada con medios racionales, a saber, la pregunta sobre el destino del alma más allá de la muerte. La topografía del peregrinaje del alma en el reino de Hades y su posterior colocación en el mundo de más allá exige –de forma similar a lo que ocurrirá, mucho más tarde, en Dante– el desarrollo de toda una cosmología. Sócrates toma este minúsculo punto de partida con un entusiasmo que un poco antes hubiera considerado como el yerro juvenil en que incurrió por sus intereses filosóficos de entonces: hay muchas y admirables regiones en la

[1] Platón, *Fedón*, 96ac (trad. cast.: *Diálogos*, III, trad. de M. Martínez y Lledó Iñigo, Gredos, Madrid, 1986).

[2] *Ibid.*, 98b-99e.

tierra, y éstas tienen una textura distinta de lo que creen aquellos que suelen hablar sobre ellas;[1] y, a continuación, viene el conocido cuadro cósmico, cuya función solamente consiste en fortificar, al final, la esperanza del alma virtuosa de recibir un premio acorde con sus merecimientos. Sócrates confiesa abiertamente que a un hombre sensato no le conviene afirmar con seriedad la existencia de todo lo que él ha relatado ahí; lo que importa no es, en absoluto, la exactitud de las comprobaciones, sino el que uno pueda arriesgarse a creer que hay un determinado destino adecuado para cada alma, y que este *riesgo* es algo sublime. De ahí que el mito inventado por él tenga que contarse como si fuera una especie de exorcismo.[2]

Tenemos aquí, en pocas palabras, toda una justificación de que el Sócrates platónico, que había renunciado al cultivo de la ciencia de la naturaleza, en su última hora en la cárcel haga precisamente una pieza oratoria encuadrable en el ámbito de esa «filosofía de la naturaleza»; el paréntesis mítico, la suspensión del carácter enunciativo, la exclusión de la voluntad teorética y la coordinación funcional de todo ello con un autofortalecimiento del hombre lo justificarían de una nueva manera.

El esquema que la gente tanto gusta de usar sobre el dualismo entre el mito y el *lógos* no bastaría para captar suficientemente este cambio de funciones de la consideración filosófica de la naturaleza. El mito está al servicio de la esperanza. Los elementos de verosimilitud teorética que él también precisa sirven justamente para contestar, o colocar en un horizonte donde puedan ser contestadas, toda una serie de preguntas que no habría manera de responder siguiendo las estrictas exigencias del saber. En el mito del juicio de los muertos del *Gorgias* platónico Sócrates dice que aquello que a Calicles le puede parecer un mito para él mismo es un *lógos*,[3] lo cual es comprensible, pues este mito está asociado de un modo aún más estrecho y preciso con esa pregunta fundamental sobre la justicia final y, por consiguiente, sobre la racionalidad del comportamiento ético. Ataja el fracaso en el intento de preguntarse –precisamente ante el propio destino de Sócrates –sobre la existencia de una justicia que sea inmanente a la historia. Pero tampoco aquí *es* el mito un *lógos*. Sócrates no borra la diferencia entre ambos conceptos: nosotros valoraríamos menos el mito si pudiéramos encontrar realmente eso mejor y más verdadero que andamos buscando y a cambio de lo cual estaríamos dispuestos a renunciar a él.[4] La forma de expresión del mito, fluctuante, no categórica, rayano en lo poético, es el vehículo donde después de aquel gran viraje dado por Sócrates hacia la ética y la lógica retorna de nuevo al pensamiento filosófico la filosofía de

[1] Platón, *Fedón*, 107c- 108c.

[2] *Ibid.*, 114 cd.

[3] Platón, *Gorgias*, 523a. (trad. cast. en *Diálogos* en 9 vols., vol. II, Gredos, Madrid).

[4] *Ibid.*, 527a.

la naturaleza, siendo esto especialmente visible y duradero en el mito del Demiurgo en el *Timeo*.

Esta cosmología mítica desempeña igualmente una función, del todo consecuente con Sócrates, dentro de la trilogía de *Diálogos* planeada por Platón: la de preparar la ejemplar historia primitiva de Atenas, cuya inclusión estaba prevista para el segundo diálogo, el *Critias*. De acuerdo con esto, al principio del *Timeo* se alude a las conversaciones sostenidas el día anterior, en las que Sócrates había dibujado el cuadro de lo que debería ser un Estado ideal. En consecuencia, el tema propio del mito del Demiurgo es el de la mediación entre el cosmos ideal y real por obra del arquitecto del mundo y el modélico acontecimiento originario, con cuya ayuda se puede seguir también la transposición del Estado ideal a la *pólis* real de Atenas. Así como el mundo real de nuestra percepción está ante nosotros, por decirlo así, como una prueba evidente del carácter realizable del ideal, la historia del Estado ateniense debía ser tomado como una demostración de la realizabilidad del Estado ideal anteriormente desarrollado y de nuevo brevemente esbozado al principio del diálogo. También aquí sería suficiente la verosimilitud del mito, que, si bien admite que la cosa pueda haber sido de otro modo, no admite que pueda haber sido de un *tipo* distinto. En esto habría, simultáneamente, un derecho y una renuncia: un derecho respecto a aquello de la naturaleza que es esencial para el hombre saber, una renuncia a lo que es desarrollado en la pura e inmanente dinámica de un preguntar repetido. Quienes hayan recibido un mito tan claro como éste se verían obligados a no seguir preguntando más cosas sobre el tema.[1] En su vertiente positiva, esto significaría: si uno considera un conocimiento científico bueno y verdadero, saludable para el Estado y totalmente grato a la divinidad no queda otra posibilidad que dar conocimiento de él.[2]

Las consecuencias de la autocrítica de Sócrates en relación con las ansias de saber cosmológico que había tenido en el pasado han sido mantenidas por Platón de una manera indirecta y completamente inesperada. Otra cuestión distinta es si la función original de un cuadro tan extenso como el del mito cosmogónico se sigue conservando en la tradición, o bien, antes ya de que fuese malentendido, hace su aparición un proceso de emancipación y desfuncionalización de todo ello. Esta pregunta concierne tanto más a la tradición del *Timeo* cuanto ella mantuvo aislado durante muchos siglos un trozo central como éste, relativamente pequeño, de la historia de la producción del mundo, haciendo irreconocible, ya desde un punto de vista meramente literario, su contexto y connotaciones funcionales. La *historia de los efectos* apenas ha aportado algo, así pues, al problema de la legitimidad del interés por el conocimiento de la naturaleza.

---

[1] Platón, *Timeo*, 29 d.

[2] Platón, *Nómoi* (*Leyes*), 821 a (trad. cast.: *Diálogos*, VIII y IX, trad. de F. Lisi, Gredos, Madrid, 1997).

El retorno del interés por el cosmos en la imagen platónica de Sócrates puede derivarse también a partir de otro rasgo de superación de la propia biografía: su oposición a la sofística. La fórmula socrática de la identidad entre sabiduría y ética, saber y virtud, puede ser entendida como un intento de superar la sofística con sus propios medios. El desprendimiento del saber de su funcionalidad para intereses de carácter político, con una recuperación de su sentido *inmanente*, da al obrar su propia norma, independiente de fines parciales. Pero esto significa que la objetividad de la teoría no puede estar ya dirigida, primariamente, por la selección de un interés que sólo trata de procurarse justificaciones y técnicas para su imposición. Ha de tratar de captar, más bien, el orden universal, cuyo mantenimiento sería lo único que garantizaría al comportamiento humano que, como corroboración de su rectitud, pueda atraer hacia sí la *eudaimonía*. La *conveniencia*, que rige, como norma suya, sobre el comportamiento ya no podría ser determinada como una coordinación *pragmática* de los medios con unos determinados fines ocasionales, sino como una subordinación de todos los fines y medios bajo el fin supremo del hombre, que sería alcanzar y conservar su *bienestar* dentro del cosmos.

Por tanto, la «naturaleza» retornaría de nuevo, como tema, en la exigencia de que el hombre se conozca a sí mismo, cosa que nunca es un mero autoconocimiento de la subjetividad individual, sino un conocimiento de la naturaleza del ser y de sus necesidades, prefijadas en su naturaleza desde antes de la elección de los fines existenciales particulares. Esta naturaleza del hombre todavía no es, para los griegos, la determinación singular de un sujeto enfrentado al mundo y que lo objetiviza como campo de su arriesgada o condicionada autorrealización, sino un elemento y parte integrante del mismo cosmos. Es verdad que el autoconocimiento aparece, hasta bien entrada la era cristiana, como una alternativa al conocimiento del mundo y como condición para el aseguramiento de la propia salvación, pero siempre como consecuencia de los reguladores derivados de esta exigencia, de manera que solamente el universo, con su orden de esencias que le han sido dadas de antemano, podría suministrar información sobre lo adecuado o inadecuado para nuestro mismo yo, lo acorde o en desacuerdo con el puesto que nos corresponde en ese orden. El conocimiento del cosmos vendría implicado en el postulado de conocerse a sí mismo.

La investigación de los *lógoi*, que ha renunciado al conocimiento de la naturaleza, experimenta un vuelco en el *Fedón* y se convierte en una argumentación sobre la inmortalidad, que comprende la evidencia del conocimiento lógico, matemático y ético como una certeza foránea que, en las condiciones de este mundo de apariencias, viene de la *anámnesis* de algo preexistente. Dicha *anámnesis* explicaría el que el hombre pueda, y el cómo pueda, *aprender*, cómo capta, a partir de los datos, la necesidad de las conexiones y es capaz de conservar, en medio de esa mul-

titud cambiante de fenómenos, la perspicacia de su pensamiento y de sus concep-
tos. Aquél traería consigo en su interior, como dote, las ideas, que han servido de
modelo para la construcción de todo lo que encuentre a su paso. La doctrina pla-
tónica de las ideas abandonó con mucha rapidez su circunscripción originaria a
una obligatoriedad lógica y ética, ampliando la esfera de las ideas hasta hacer de
ellas los modelos primitivos de todo lo fenoménico. Pero, con ello, volvía a des-
prender del cosmos aquella *extrañeza* y aquella pura *exterioridad* que había impe-
lido al joven Sócrates, ante la inutilidad de su esfuerzo por comprender la naturaleza,
a renunciar a su conocimiento.

El desarrollo de la doctrina platónica de las ideas ya no permite que sigamos haciendo una diferenciación esencial entre aquello que concierne esencialmente al hombre y aquello otro que, como naturaleza externa, sólo parece estimular sus ansias de saber. Cuando el que obra sigue las ideas normativas de las virtudes éticas no hace, en el fondo, otra cosa que *integrarse* en aquella obediencia universal en que la naturaleza está inmersa, como un compendio de todas las copias respecto a sus modelos primigenios. La doctrina platónica de las ideas no sólo *explica* el hecho de que el hombre aprenda e investigue como un volverse de éste hacia la posesión de verdad latente en él, sino que *legitima* esas actividades humanas como la extracción de un potencial que, de otra manera, quedaría falto de referencias. Por mucho que la *anámnesis* pueda haber tenido en el pensamiento de Platón sólo el carácter de un medio auxiliar episódico, semejante al mito, la permanente fundamentación del mundo visible en el mundo de las ideas no casaría fácilmente con la posición socrática de exclusión de las teorías cosmológicas.

Considerando en retrospectiva la doctrina platónica de las ideas, la circunscripción de la mirada que propone Sócrates al ámbito de la lógica y la ética nos sigue pareciendo como una transformación de la propia sofística, que había relativizado el universo de lo existente a la medida de los fines del hombre y del aprovechamiento que éste pudiera sacar de ello mediante su voluntad de vivir. En cambio, la *anámnesis* hace del ansia de saber humano un elemento del postulado socrático, con un significado mucho más restringido, de que el hombre sólo se debe ocupar de lo suyo.

Resulta totalmente consecuente el que Platón procure en el mito del Demiurgo una legitimación expresa incluso al afán de saber más extremo del hombre, a su interés por el cielo y sus estrellas. Hace que ese Artesano del mundo saque al alma humana de los restos del material empleado para la producción del alma del mundo y que le garantice así, por su parentesco con la substancia del alma cósmica, el acceso al conocimiento del universo.[1] Llegando hasta la pedantería de afirmar que el número de almas humanas corresponde al número de estrellas, el mito

[1] Platón, *Timeo*, 41 e.

desarrolla un pensamiento fundamental, que Aristóteles iba igualmente a formular de forma abstracta y sin ninguna otra argumentación tanto cuando habla en la primera frase de su *Metafísica* del carácter natural del ansia de saber como también en el principio básico de su *Psicología*, que dice que «el alma es, en potencia, todos los seres». De manera que el ideal teorético acuñado para la tradición por la Antigüedad fundamentándolo precisamente en la naturaleza del hombre y en su relación con la plena *eudaimonía* sólo habría podido ser formulado como una reacción contra las reservas socráticas respecto al conocimiento de la naturaleza.

Al principio de su *Metafísica*, Aristóteles desprende al afán humano por saber de su coordinación con el autoconocimiento y el comportamiento ético del hombre. Aquello que es la naturaleza esencial del hombre se justificaría mediante su mera realización, sin necesidad de ser relacionado con algún otro fin existencial. La naturalidad de la pulsión de saber se extrae directamente de la relación del hombre con el mundo perceptible, de su amor por la accesibilidad de éste a los sentidos.[1] Algo tan natural y esencial no tendría su fundamento en las circunstancias ni en las necesidades de la vida humana. Hasta el orden jerárquico de los sentidos lo confirma, por la primacía del sentido de la vista, que, al transmitirnos la mayor parte de las determinaciones de las cosas, sería el más cercano al saber. Pero incluso la historia del modo de vida del hombre nos demostraría la primacía esencial de un conocimiento que no persigue ningún fin e independiente de cualquier necesidad. Cuando los hombres se volvieron hacia la filosofía para salir de su ignorancia es evidente que aspiraban al saber por el saber y no por su utilidad práctica. «Y esto se ve corroborado por el mismo desarrollo de las cosas: sólo después de que todo estuvo disponible, tanto lo necesario para la vida como lo requerido para una forma de vida más fácil y para el cultivo del espíritu, la intención de investigar se hizo una necesidad. De ahí resulta el que nosotros no nos dediquemos a indagar por el provecho que esto nos pueda reportar, sino que hacemos como un hombre del que decimos que es un hombre libre porque obra por sí mismo y no al servicio de algún otro; la ciencia que nosotros buscamos es también, entre otras formas de saber, la única libre, pues sólo ella es por ella misma.»[2] Aquí, la adecuación esencial del conocimiento puro es puesta en relación con la libertad del hombre, que existe por sí mismo y que, en su autorrealización, es para sí mismo su única finalidad. De una forma muy sutil, entraría en vigor de nuevo el principio de la igualdad entre el sujeto cognoscente y el objeto conocido.

Esta autonomía de lo teorético respecto a los sentidos se encuentra, sin embargo, expuesta a la sospecha de que en ella el hombre va más allá de lo adecuado para él, interviniendo en algo esencialmente reservado a la divinidad. Aristóteles

[1] Aristóteles, *Metafísica*, A 1, 980 a 21.
[2] *Ibid.*, A 2, 982 b 20-983 a 5.

aborda esto a continuación: «De ahí que pueda tener razón la opinión que dice que la posesión de un saber así ya no es adecuada para el ser humano. Pues la naturaleza de los hombres está esclavizada de muchas maneras, de forma que podríamos decir, con Simónides, que este privilegio le compete a sólo Dios y que el hombre sólo ha de aspirar a una ciencia acorde con él». El argumento exonerante ante esta sospecha es adquirido a partir de la experiencia de la capacidad humana para la felicidad mediante el conocimiento puro: «Si hay algo cierto en lo que dicen los poetas y los dioses pudieran ser, de hecho, envidiosos, esto tendría que revelarse sobre todo en este género de conocimiento, y los que elevándose con esta ciencia cometieran este delito tendrían que caer todos ellos en desgracia. Pero no es cierto que la envidia tenga sitio en el ser divino, sino que en esa suposición viene a cuento la sentencia que dice que los poetas mienten mucho y, en consecuencia, ningún otro conocimiento puede estar más alto que éste, que es en sumo grado divino y digno». Pero si esto era verdad había de sacarse también la conclusión de que las dificultades que le esperan al hombre en la investigación de la naturaleza y por las cuales Sócrates había renunciado a esa investigación no tienen que ver con la cosa, sino con él mismo, aunque los hombres están lo suficientemente dispuestos para acoger la verdad y puedan aprehender la mayor parte de ella.[1]

Cuando Aristóteles dice, en otro lugar, que una vida de pura *theoría* y, con ello, de felicidad completa transciende las fuerzas humanas y sólo se hace posible mediante la razón divina que *habita* en el hombre,[2] esto no significa precisamente que se establezca un límite a las aspiraciones humanas sólo superable incurriendo en una *impiedad* (en una *hýbris*) ni que se rebase lo adecuado a su esencia, sino que, dada la concepción griega de lo divino, se apela a una vida que se *autodiviniza*, cuya posibilidad reside en la propia naturaleza humana. De nuevo rechaza Aristóteles a los poetas que fantasean sobre la naturaleza envidiosa de los dioses: «Pero nosotros no debemos seguir a los poetas que nos advierten que, como hombres, nos debemos dar por contentos con tener pensamientos humanos y, como mortales, pensamientos mortales, sino, en lo posible, hacernos a nosotros mismos inmortales y ajustar nuestra vida totalmente a eso que predomina en nosotros. Esto, aunque sea, proporcionalmente, pequeño, excede con mucho, en potencia y dignidad, a todo lo otro. Eso más alto que tenemos en nosotros lo podemos considerar como lo más genuinamente nuestro, ya que representa la parte determinante y mejor de nuestro ser. Sería, pues, absurdo asumir algo distinto a la propia vida de uno [...]. Aquello que para cada uno es, por naturaleza, lo propio es también lo predominante en él y lo que le reporta mayor gozo. Para el hombre, esto lo será

[1] Aristóteles, *Retórica*, A 1, 1355 a 15 – 17 (trad. cast. de A. Bernabé, Alianza, Madrid, 1998).

[2] Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X, 7, 1177 b 26 – 1778 a 8 (trad. cast. de Julián Marías, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1994).

una vida acorde con el espíritu, pues es ahí donde él es en mayor medida hombre. Y esta vida le da a él su plena *eudaimonía*».[1] Por consiguiente, la vida del hombre podría realizarse primariamente en esa reivindicación de conocimiento que le es esencial, y los objetos que le sean accesibles no rebasarían ni sus fuerzas ni su finitud.

Una de las consecuencias, en la historia del aristotelismo, de esta posición es el hecho de que un hombre –o sea, el propio Aristóteles– y su obra pudieran ser vistos como la concreción y realización más acabada de esta reivindicación y de sus posibilidades. La autoridad escolástica de *el filósofo* estaría ya prefigurada en los presupuestos del propio sistema. Podemos adelantar la cita del árabe Averroes, el «comentarista» de Aristóteles, al que la Alta Escolástica considera el intérprete auténtico del sistema aristotélico: «La doctrina de Aristóteles es la verdad más alta, pues su intelecto fue la consumación del intelecto humano, y, por tanto, se dice, con razón, de él que la providencia divina lo creó para nosotros y nos lo dio a fin de que no ignoremos las cosas que es posible saber».[2]

Un reflejo del comienzo de la *Metafísica*, falsamente transmitida a la posteridad con el nombre de Aristóteles, nos lo proporciona la obra titulada *Sobre el cosmos*, escrito de una fuerte influencia estoica y probablemente proveniente del primer siglo de la era cristiana y cuyo primer capítulo pregona con hermoso patetismo la relación con el universo y la aspiración al conocimiento del espíritu filosófico. La filosofía aparece, también aquí, como una empresa de índole divina que eleva al hombre por encima de sí mismo cuando se remonta hasta la contemplación del universo y reconoce la verdad del mismo incluso allí donde el resto de las ciencias fracasa. El estudio del cosmos sería, para ella, su autorrealización por antonomasia. Aunque el hombre no puede dejar la tierra ni adentrarse en el espacio celeste para contemplar allí la región divina, el alma, con la ayuda de la filosofía y bajo la dirección de la razón, habría encontrado el camino, remontando infatigablemen-

[1] A causa del fin aquí mencionado, de *hacerse a sí mismo inmortal*, habría surgido, también contra Aristóteles, en otro contexto, tal como sabemos por Ateneo (Fragmento 645 R), la acusación de *asebeía*. En ello se da por sentado que el objeto sólo mediante una *homoíosis* del cognoscente se convierte en una posesión de su conocimiento, por lo que los «objetos eternos» –como lo son, especialmente, los astros– no solamente presupondrían, para poder ser conocidos, algo divino en el hombre (conforme al principio presocrático de que lo igual es conocido por lo igual), sino que al realizarse tal conocimiento hacen que la potencia se convierta en realidad (en este sentido, la doctrina aristotélica sobre la potencia y el acto daría al esquema cognoscitivo un elemento de transformación). Habría que tener presente todo esto para poder entender, precisamente en relación con la temática cosmológica, las acusaciones hechas contra el impacto *mágico* de la voluntad de conocer algo.

[2] Averroes, comentario sobre *De generatione animalium*, V, 1: «*Aristotelis doctrina est summa veritas, quoniam eius intellectus fuit finis humani intellectus. Quare bene dicitur de illo, quod ipse fuit creatus et datus nobis divina providentia, ut non ignoremus possibilia sciri*».

te el vuelo y juntando, con el pensamiento, lo que, espacialmente, está separado;
es más, habría reconocido con facilidad lo que está emparentado con ella, captan-
do con ojo divino lo divino y comunicándoselo a los hombres. Pese a la induda-
ble influencia estoica que hay en él, la atribución del escrito *Sobre el cosmos* a
Aristóteles tiene una justificación fundamental: el *páthos* de la verdad cosmológi-
ca representa un fenómeno históricamente retrasado, un intento de reaccionar ante
la desilusión y la resignación cuyo sello lleva de manera indudable la filosofía he-
lenística, en sus distintos sistemas y escuelas.

El propio estoicismo no estaría libre de ello; si bien él es el primero en hacer de
la cosmología geocéntrica un diagrama antropocéntrico donde el ser humano,
como espectador privilegiado del mundo, dirige libremente su mirada desde la tie-
rra hasta el gran espectáculo del cielo, en esa teleología se ha retomado un elemento
que ya había sido motivo para aquel socrático dejar-en-paz a la naturaleza: la fun-
ción de la confianza teleológica como un *autoapaciguamiento* del hombre respec-
to a la urgencia de un conocimiento de la naturaleza. El ideal de vida estoico de la
«apatía» (*apátheia*) se basa en esta confianza en la naturaleza y presupone que la
cuestión helenística fundamental sobre el significado de los sucesos del mundo y
del propio mundo para el hombre puede ser contestada, en general, independien-
temente de la solución de cada cuestión física en particular. La confianza en el tras-
fondo teleológico, hipostatizado como *pronoia* y *lógos*, posibilita la adopción de la
indiferencia respecto a todo lo que le pueda venir al hombre de fuera. Una senten-
cia apócrifa, atribuida a Ptolomeo, describe la búsqueda de la *despreocupación* como
una actitud fundamental de la filosofía helenística y, por tanto, también del estoi-
cismo: «*Inter altos altior est qui non curat in cuius manu sit mundus*».[1] Esta polisé-
mica fórmula nos indica lo que hay de común en los intentos helenísticos de
descargar, metafísicamente, al ser humano, refiriéndose de igual modo a todo aque-
llo que sea, en el sentido de la tardía expresión *curiositas*, una preocupación su-
perflua y que vaya más allá de lo humanamente posible y necesario.[2]

Ya los antiguos estoicos distinguían entre la «sabiduría», en cuanto ciencia de
los objetos divinos y humanos, y la «filosofía», tomando el término en un sentido
más restringido, como el apropiarse de una habilidad necesaria para la vida.[3] La
filosofía se convertiría en un puesto de acogida, preparado de antemano, para la
incertidumbre de los logros teoréticos, y que no debe manifestarse en el hombre

[1] No se puede demostrar cuál es el origen de esta sentencia, citada por Walter Burleigh (1275-*circa* 1343), *De vita et moribus philosophorum*, ed. H. Knust, cap. 121, pero es improbable que proceda del astrónomo y autor del *Almagesto*.

[2] Sobre la historia de *curiosus* y *curiositas* véase A. Labhardt, «*Curiositas. Notes sur l'histoire d'un mot et d'une notion*», en *Museum Helveticum*, XVII (1960), págs. 206-210. Interesante, si bien apenas determinante para la antítesis escolástica entre *curiositas* y *studiositas*, es la analogía originaria con *studiosus*.

[3] *Stoicorum veterum fragmenta*, ed. v. Arnim, II, 35.

como intranquilidad. Esto quedaría también sistematizado en la lógica estoica, que
intercala, en el carácter enunciativo del juicio, entre la representación y el acto del
juicio, un factor concerniente a la voluntad y, de acuerdo con esto, prevé como *epo-
khé*, como la tercera cualidad lógica del mismo, el rechazo de la decisión –de afir-
mar o negar–. Esta posibilidad de reserva teorética acotaría la *interioridad* del sujeto
como una esfera de pura autodisponibilidad. Ésta es la actitud de partida del sabio
estoico, de la que sólo saldrá *provocado* por la evidencia de una representación men-
tal. La *precipitación* del juicio, bajo la seducción, por decirlo así, del ansia de saber
constituiría el pecado teorético original; el *adelantamiento* de la voluntad respecto
a la razón sería la causa de la entrega impotente del hombre a la realidad con que
se encuentra. Conforme a eso, la mesura en el juzgar sería una ganancia para la
vida, a partir de la lógica, como ciencia que trata de «cuándo uno debe asentir y
cuándo no»[1] y que hace que el sabio obre pausadamente al emitir un juicio.

Idéntico interés se echa de ver en la doctrina de la gramática estoica sobre las
expresiones que no tienen un carácter aseverativo, en la doctrina de la modalidad
de «baja» intensidad del juicio o en la de los razonamientos que se ocupan de ese
capítulo, tan importante para la historia de la lógica, de las formas de inferencia hi-
potéticas. El vivo interés de la lógica estoica no va orientado al aseguramiento de
un conjunto de métodos demostrativos formales, sino al sondeo de un espacio para
el *quietismo* teorético, que estaría a medio camino entre la abstención y la certeza
del juicio y que es donde, sobre todo, surgirían la inseguridad y el desasosiego del
hombre. El aspecto dogmático de la filosofía estoica es algo de mera superficie; su
materialismo y empirismo son, o aspiran a ser, tesis mínimas. Tendría que ver con
ello el fatalismo estoico, como la justificación metafísica de una determinada acti-
tud *hesicástica*[2] ante el mundo: «[...] *nihil omnino agamus in vita*». Aquí la lógica
estoica nos suministraría también el hilo conductor de sus máximas de comporta-
miento, teniendo predilección por sofismas del tipo del *sorites*.[3] Uno se ve empu-
jado hacia la aporía de este sofisma paulatinamente, en virtud de nuestra disposición
a decidirnos a decir «sí» o «no». Respecto al *sorites* dice Crisipo que a la mínima
diferencia entre las presentaciones de las ideas en él utilizadas el sabio se niega e
emitir un juicio.[4] Los escépticos se agarran a textos así, haciendo hincapié en su
condición de no dogmáticos: si ya aquellos estoicos, que eran dogmáticos, decían,
a propósito del *sorites*, que uno tendría en él que abstenerse de todo juicio para evi-

[1] *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 130.

[2] De la palabra griega *hesykhastikós*, que significa «propio para calmar el alma» *(N. del T.)*.

[3] Falacia o razonamiento erróneo compuesto de muchas proposiciones encadenadas, de modo que el predicado de la antecedente pase a ser sujeto de la siguiente, hasta que en la conclusión se una el sujeto de la primera con el predicado de la última, conllevando una falsedad a la que se ha llegado gradualmente y que se quiere hacer pasar por cierta revistiéndola de una apariencia de racionalidad. *(N. del T.)*

[4] Sexto Empírico, *Adversus mathematicos*, VII, 416.

tar caer en la aporía final, con cuánta más decisión no lo tendrían que hacer ellos, que no eran dogmáticos.[1]

También la epistemología estoica se corresponde con el principio de unidad, anterior al sistema, de eso que podríamos llamar una «economía existencial». Esto vale justamente para su cuestionado criterio de verdad, cuya necesidad –antes ya de toda definición– es inferida del presupuesto de certidumbre del obrar. Si hay alguna vez necesidad de obrar (una premisa que comparten los estoicos y los escépticos) entonces tendrá que haber también un criterio para evaluar esa certidumbre que se presupone en el que obra,[2] una conclusión que, a su vez, sólo funciona admitiendo una premisa teleológica, de la que tiene que encargarse de responder la física estoica. La determinación del criterio de verdad como *katalépsis* fue visualizada, según una información anecdótica, por el propio Zenón, el fundador de la escuela, mediante una serie de gestos: «Después de haber mostrado, con los dedos extendidos, la palma de su mano, dijo: "La representación es de este tipo". Luego, doblando un poco los dedos afirmó: "Así es el asentimiento". Una vez que los hubo recogido de nuevo dijo, mostrando el puño apretado, que eso era la *katalépsis*; a partir de entonces quedó acuñada por él la expresión *katalépsis* (*aprehensión*), que anteriormente no era habitual; pero cuando, finalmente, acercó también la mano izquierda, apretando con ella fuertemente el puño de la diestra, explicó que eso era el saber, que, nadie, salvo el sabio, posee».[3] Pero ¿qué significa el término *aprehensión*? ¿Quién aprehende qué cosa? En la metáfora de Zenón esto parece quedar bastante claro, al calificar de *katalépsis* la representación que aprehende el objeto, haciéndolo presente con todas sus características y subyugándolo así. Pero más tarde será resaltada también la potencia representativa, *aprehendida*, a su vez, por la evidencia del objeto, con otras metáforas estoicas –tanto la que habla de la «impresión de un sello» como la utilizada por Crisipo a propósito de la representación, que coge al hombre por los pelos y le obliga a asentir–.[4] Si yo menciono aquí estas particularidades, lo hago para remarcar, sirviéndome de la visualización del proceso cognoscitivo por parte del estoicismo, la distancia en que está respecto de aquella otra situación de salida que hablaba de la «naturalidad» de la verdad indicándola mediante la metáfora de la luz.

Si tenemos presente estas tempranas declaraciones de la escuela estoica, con esa tensión característica entre la «economía existencial» y el dogmatismo metafísico, nos serán más fácilmente comprensibles las inconsistencias de otros estoicos pos-

[1] Sexto Empírico, *Phyrrhonea Hypotyposes*, II, 253 (trad. cast.: *Hipotiposis pirrónicas*, trad. de R. Sartorio, Akal, Madrid, 1996).

[2] *Stoicorum veterum fragmenta*, II, 116: *«Quodsi aliquid aliquando acturus est (sc. animus) necesse est id ei verum, quod occurrit, videri»*.

[3] *Ibid.*, I, 66.

[4] *Ibid.*, II, 55; Sexto Empírico, *Contra mathematicos*, VII, 248, 257.

teriores en lo concerniente al tema de la curiosidad intelectual. Pues, por un lado, ésta se encontraría sujeta a una justificación mediante el principio teleológico, según el cual no puede quedar insatisfecha ni contrariar a la esencia humana una disposición tan profundamente enraizada en el hombre; pero, por otro lado, el ansia de saber incitaría al hombre a rebasar continuamente los límites de lo que cae bajo sus sentidos y que está cerca y presente, dejándose llevar, con respecto a los objetos vagos y oscuros, por aquella precipitación y aquel desenfreno que justamente deberían haber sido reprimidos, con ayuda de los principios de la lógica y la epistemología estoicas.

Acaso sea en Séneca donde se puede ver con mayor claridad esta aporía. Poco haremos aquí si nos limitamos a atribuir a distintas fuentes los elementos contradictorios, o que lo parecen, o bien a un cambio de posición de Séneca, cuando se convierte, de seguidor de Posidonio que era, en seguidor de Zenón y Crisipo. El problema objetivo, la fundamentación de la exigencia de autoconstreñir el deseo de saber es planteada por Séneca teniendo en cuenta los presupuestos de la teleología estoica. «La naturaleza nos ha dado un espíritu ansioso de saber (*curiosum ingenium*) y, consciente de su arte y su hermosura, nos ha hecho surgir a nosotros como espectadores de ese gran espectáculo de las cosas, pues habría renunciado a su propio gozo si hubiera ofrecido a un desierto vacío algo tan grande, tan majestuoso, tan finamente labrado, exuberante y variopinto. Para que tú sepas que ella no sólo quería ser contemplada, sino investigada, mira el sitio en el que nos ha colocado: en su centro, dejándonos que miremos todo alrededor nuestro, y no sólo ha dado al hombre una postura erecta, sino también esa cabeza alzada descansando en un cuello flexible, para que pueda seguir el curso de los astros desde que aparecen hasta que desaparecen de la vista y dejar ir a su rostro con el movimiento celeste.»[1] Una vez mostrado el fenómeno fáctico, también aquí se busca una justificación teleológica; inmediatamente antes del pasaje citado, Séneca había remitido a cada individuo al potente deseo que anida en él de conocer lo desconocido, que hace que muchos se adentren en el mar y asuman las molestias de largos viajes únicamente para descubrir algo oculto y remoto; que empuja al pueblo hacia los teatros; que lleva a hurgar en lo herméticamente cerrado e inquirir lo secreto, detectar antigüedades y oír informes sobre extrañas costumbres de otros pueblos; en esta fenomenología estarían comprendidas todas las direcciones posibles, en el espacio y en el tiempo, a donde se pueda extender el ansia de saber. En este contexto, la *curiositas* no puede aún augurar nada negativo; serían los propios objetos

[1] Séneca, *De otio*, cap. 32 (trad. cast.: *Sobre el ocio*, en *Diálogos*, trad. de I. Mariné, RBA, Barcelona, 2003); véase también *Epistulae ad Lucilium*, 94, 56 (trad. cast.: *Epístolas morales a Lucilio*, 2 vols., Gredos, Madrid, 1989-1994).

supremos los que, en la consideración del cielo, suscitan nuestra curiosidad intelectual (*«curiosos nos esse cogunt»*).[1]

Séneca funda en la misma premisa teleológica, en su Carta 88 a Lucilio, la autolimitación teorética, la economía del saber necesario: «[...] *plus scire velle quam sit satis, intemperantiae genus est*». Los resignados programas de las escuelas escépticas, que habían introducido la ciencia del no saber (*«qui novan induxerunt scientiam nihil scire»*) le parecen a él un resultado y una consecuencia de la violación anterior de esa frontera que la propia filosofía se autoimpone. La hipertrofia *dogmática* de la curiosidad intelectual y la resignación *escéptica* serían dos aspectos del mismo fenómeno, de la pérdida de esa norma de autorrestricción teorética: «[...] *illi mihi non profuturam scientiam tradunt, hi spem omnis scientiae eripiunt.*» A nosotros nos concierne lo cercano y próximo: *«Quid ergo nos sumus? quid ista, quae nos circumstant, alunt, sustinent?»*. Esta continua crítica de las *artes liberales* presupone el carácter limitado de lo que es posible saber y es digno de ser sabido en estas disciplinas; éstas serían cosas que se pueden aprender y, con ello, no representan más que una etapa previa a la madurez del espíritu: *«Non discere debemus ista, sed didicisse»*. Sus objetos no deberían arrastrar al espíritu hacia la infinitud del ansia de saber, de lo contrario, marrarían su sentido, que es el hacer *libres* a los hombres: «[...] *unum studium vere liberale est, quod liberum facit*». La economía del saber intervendría en la ordenación de los estudios: *«Rudimenta sunt nostra, non opera»*.[2]

Un puesto especial ocupa también aquí la astronomía. Su forma de tratarla, la indiferencia respecto a su posible conexión con el destino de los hombres, nos recuerda cómo es neutralizada en Epicuro la influencia de los fenómenos naturales. ¿De qué nos sirve conocer la importancia de las constelaciones de los astros, que son impulsados según el *«continuus ordo fatorum et inevitabilis cursus»* y que o producen ellos mismos los acontecimientos o los anuncian; de qué nos sirve conocer las causas o los signos de lo inevitable? *«Scias ista, nescias: fient.»* No es necesario que el hombre esté preparado para algo determinado, sino para todo. Y en esto no aportaría nada la interpretación de las estrellas, al contrario, sería un obstáculo. El principio de la economía teleológica se convierte en la ascesis de preocuparse sólo por lo necesario. La inclusión de la cultura humana en esa red

[1] Séneca, *Naturales Quaestiones*, VII, 25, 5.

[2] También pudo decir del *curiosus spectator* que andaba buscando aquello que le concierne: «[...] *quidni quaerat? Scit illa ad se pertinere*» (*Nat. quaest.*, I, 12). Ni los escondrijos de la naturaleza ni los secretos de los dioses pondrían límites al gran ánimo del espíritu investigador: *«Magni animi res fuit, rerum naturae latebras dimovere, nec contentum exteriori eius conspectu, introspicere et in deorum secreta descendere. Plurimum ad inveniendum contulit, qui speravit posse reperiri»*.

de conexiones con sentido que es la naturaleza y que Posidonio había llevado a cabo es algo que ahora se rechaza de una manera cortante y que casi es analizado mediante la categoría moderna de lo ideológico: el principio teleológico es ampliado a los fenómenos de la invención humana y al enriquecimiento y justificación del estado de la cultura existente. El concepto de «naturaleza» es reducido a una función crítica.[1]

[1] Séneca, *Epistulae ad Lucilium*, 90, 16: *«Simplici cura constant necessaria: in delicias laboratur. Non desiderabis artifices, si sequere naturam. Illa noluit esse districtos: ad quaecumque nos cogebat, instruxit»*. 90, 18: *«Nihil horum ab illa nobis imperatum est, nihil aegre quaerendum, ut possit vita produci. Ad parata nati sumus: nos omnia nobis difficilia facilium fastidio fecimus* [...] *Sufficit ad id natura, quod poscit»*.

III
La indiferencia de los dioses de Epicuro

La enfermedad de la curiosidad, el *morbus graecus* según Séneca, había sido ya diagnosticada y sometida a una terapia, en los primeros tiempos de la filosofía helenística, por el griego Epicuro. Éste ve en el ansia de saber una fuente esencial de aquellos sentimientos de miedo y esperanza que dominan la vida del hombre y le engañan con la posibilidad de la felicidad. Pero aquí no es la abstención del juicio el método para llegar a la raíz de estos sentimientos disonantes, sino la técnica de la demostración de lo *indiferentes* que son, para los sentimientos humanos, todas las teorías posibles acerca de los fenómenos de la naturaleza que rodean al hombre y lo llenan de incertidumbre.

La física, la teología y la ética de Epicuro son sistemáticamente homogéneas en cuanto a la tendencia de neutralizar la relevancia de tales fenómenos. Su concepto negativo de la felicidad se corresponde con una economía del conocimiento: el conocimiento debe eliminar la incertidumbre *subjetiva*, pero no constituir un saber objetivo. Respecto a los dioses basta con saber que no son *curiosi*, como el dios de los estoicos, que se *inmiscuye* en todo y cuya *providentia*, como fundamento de la esperanza humana, es comprada al precio del miedo que suscita la racionalidad de sus disposiciones, no susceptible de ser relacionada con lo concreto e individual, dado que sólo conserva al *kósmos* en su conjunto, no siendo nada fiable para el individuo. Cicerón se referirá a este razonamiento a propósito de un pasaje que resulta revelador para la historia del término y del concepto de *curiositas*, donde presenta al epicúreo Veleyo argumentando, contra el concepto de Dios de los estoicos, que un Dios así se le impone al pensamiento del hombre como algo que lo domina incesantemente, llenándolo de miedo día y noche, pues ¿quién no va a temer a un Dios que prevé, piensa y percibe todo y al que compete todo, un Dios así de curioso y siempre atareado?[1] Aquí es proyectada la *polypragmosýne*, concepto

[1] Cicerón, *De natura deorum*, I, 20, 54: «*Itaque imposuistis in cervicibus nostris sempiternum dominum, quem dies et noctes timeremus. Quis enim non timeat omnia providentem et cogitantem et animadvertentem et omnia ad se pertinere putantem, curiosum et plenum negotii deum?*».

antagónico al ideal de vida filosófico, sobre la imagen estoica de la propia divinidad, que connota, como un elemento central de la *providentia*, la *cura*, haciéndose con ello inconciliable con la bienaventuranza, libre de cuidados, de los dioses. El desasosiego teológico introducido, como una vulneración de aquel ideal de Dios que sólo se ocupaba de sí mismo, implica asimismo una intranquilidad antropológica; la *terapia* habría de empezar desde esta raíz. En buena teología griega, tanto los dioses como los hombres tienen, en el fondo, el mismo sentido de la existencia, es decir, quieren ser felices. Y cumplen las condiciones que hacen posible ese sentido únicamente si los unos no se meten con los otros. El hecho de que los dioses de Epicuro no deban saber nada de los hombres ni del mundo para poder ser felices no los diferencia mucho de aquel Motor inmóvil de Aristóteles, que tan similar a su Dios le parecerá luego al cristianismo escolástico. Para los hombres –que, por su naturaleza, no pueden estar tan seguros de su felicidad, al tener que vivir, no en el espacio que se abre entre los mundos, independiente de la azarosa mecánica cósmica, sino en este mundo, en uno de los mundos–, es importante saber de la existencia de esos dioses, externamente semejantes a ellos, como una garantía de la de la posibilidad de su propia felicidad (no de la misma felicidad).

La curiosidad intelectual sería, ahora, una pulsión fatal, que induce a violar los límites existentes entre las esferas humana y divina. Los estoicos habían mostrado, por decirlo así, cómo se hace algo así al derivar su teología de la física, con su *páthos* de la contemplación del cielo y la admiración del mundo, como motivo de todo conocimiento de Dios. Por aquí tenía que empezar la intervención terapéutica. Pese al gran volumen de la *Física* de Epicuro, con sus treinta y siete Libros, que sólo podemos vislumbrar en unos cuantos fragmentos, desempeña, en este sistema, un papel decisivo la *economía* de aquello que concierne al hombre de una forma elemental. El contenido de la *Carta a Pitocles* es, al menos, tan cercano a Epicuro que podemos conocer por ella el método de esa *Física*. El tratamiento de los fenómenos meteóricos y estelares se distancia de todo afán de saber y se propone como su fin principal excluir la infección de lo emocional por parte de un mundo celeste que presenta aún señales más o menos míticas. Lo que quiere este filósofo es transmitir, sobre todo, una *ataraxía*, una despreocupación por el mundo, no una ciencia del mundo. Son colocadas unas junto a otras, sin decidirse por ninguna, todas aquellas hipótesis sobre los distintos fenómenos que habían sido ya catalogadas por Teofrasto. Tal procedimiento puede que deje insatisfechas las exigencias teóricas, porque la intranquilidad generada por éstas parece algo secundario en comparación con la incertidumbre del posible significado de un determinado fenómeno *para el hombre*. Si bien es verdad que ya la suposición, aunque no esté expresada, de que ese catálogo de hipótesis es completo implica algo *teleológico*, que nos recuerda la forma en que Aristóteles había aceptado la tradición anterior a él como una base suficiente para su propia configuración de los proble-

mas y la superación de sus aporías. Por tanto, la posición de partida no es aquí la abstención del interés teorético; sólo en el tránsito por esas muestras de hipótesis físicas hace su aparición la abstención. El ansia de saber se autolimita al pararse antes de tomar una decisión por alguna de las alternativas hipotéticas presentadas y se libra así de la decepción de buscar un saber definitivo acogiéndose al refugio de la *ataraxía*. Tanto los fenómenos celestes como la muerte señalan, en el ámbito espacial y temporal, los límites donde empieza a despertarse la sospecha del hombre de que todo eso podría afectarle decisivamente a él; sólo de un modo crítico podemos mantener el conocimiento de la naturaleza, de lo contrario no lo necesitamos.[1] La física no tendría, como «pura» teoría, ninguna legitimación, pues la medida de la intranquilidad del miedo y la esperanza vinculados a sus fenómenos nos daría asimismo la medida de la urgencia de su clarificación: hasta llegar a la constatación de que sus posibles resultados no son relacionables con el hombre.[2]

Las reglas de la actitud teorética en Epicuro y en su escuela las podemos considerar como un canon de la limitabilidad de esa exigencia natural que el hombre tiene de saber, dirigido contra la primera frase de la *Metafísica* aristotélica. Esto lo podemos ver plasmado en Lucrecio, en su polémica contra la transformación de la alegoría de la caverna platónica llevada a cabo por Aristóteles,[3] que a él le parece, con razón, como una muestra de la admiración estoica por el cosmos y cuya estructura alegórica él reivindica para la liberación epicúrea del hombre, mediante una nueva transformación de la alegoría. La relación del espíritu con la nueva doctrina anunciada por él, que desenraizaría la admiración humana por el cosmos, es metafóricamente equiparada a la sorpresa que produce la vista del mundo al salir de la caverna. Lucrecio afirma la «entropía» de la contemplación y admiración respecto al mundo y lo natural que es el cansancio y la indiferencia que nos produce la relación ordinaria con él, de lo cual los estoicos trataban de desprenderse reactivando sin cesar su cualidad de algo *extraordinario*. De este proceso de nivelación debería beneficiarse incluso la física epicúrea expuesta por él en su poema, cuando, por el poder de la poesía, pueda perderse la extrañeza del mundo y hacerse su esencia algo habitual y cotidiano. El *shock*, puntual y pasajero, de lo nuevo nos debería librar definitivamente de toda aquella reactividad ante aspectos desconcertantes del mundo.

La teoría del nacimiento de la cultura, tratada en el Libro V de *De rerum natura*, va también dirigida fundamentalmente contra el carácter positivo de la pulsión de saber aristotélica y estoica. Aquí es donde surge, para la tradición, hasta llegar a la época de Rousseau, un motivo que gira en torno a la autolimitación crítica de

[1] Epicuro, *Ratae sententiae*, 11-12.
[2] *Ibid.*, 18.
[3] Lucrecio, *De rerum natura*, II, 1033 y sigs.

la curiosidad intelectual –una autolimitación que puede hacerse sin recurrir al pensamiento religioso de que hay una esfera de saber reservada a la divinidad–, representando la antítesis, en el sentido más estricto, de aquella primera frase de la *Metafísica* aristotélica, donde se vincula el deseo de saber con la naturaleza del hombre. En su estado original, el ser humano habría existido en una especie de feliz limitación: «[...] *sponte sua sibi quisque valere et vivere doctus*». A ese estado original le es atribuido, como su ventaja fundamental, la naturalidad con que se veía todo lo dado, careciendo de toda aquella admiración griega por la naturaleza, que ahora aparece como una mera sanción metafísica de la irregularidad interior que es la curiosidad: «[...] *non erat ut fieri posset mirarier umquam*». Tras la descripción del estado primitivo y de su falta de necesidades teoréticas se esconde de nuevo la analogía humana respecto a la imagen de los dioses griegos, como un intento de atribuir al hombre una forma de ser originaria, con una existencia llena gracias a la *autosatisfacción* y a la *autarquía*. De esta manera, la teoría de la cultura se acercaría a la teología en lo concerniente a la función de asegurar a los hombres dónde está su verdadera posibilidad de ser felices.

Las direcciones paradigmáticas donde el hombre saldría de esta concha de genuina autolimitación serían la navegación y la astronomía. En los dos casos resulta revelador la confrontación de la posición epicúrea con la estoica. En Lucrecio, el hombre se hace a la mar por curiosidad y necesidad de lujo; mientras que en el tratado de Cicerón sobre los deberes, el navegante se convierte en algo así como el ejecutor de la teleología de la naturaleza, la cual produce, ciertamente, de forma suficiente, todos los bienes necesarios para el hombre, pero no necesariamente en los lugares concretos en los que los hombres han decidido reunirse en comunidades, de manera que dejaría en manos del propio hombre el acercamiento y la distribución de esos bienes.[1]

Con la genealogía de la navegación queda planteado un tema que será duradero, en conexión con la cuestión sobre la legitimidad de la curiosidad humana. Respecto al significado negativo que Lucrecio ha asignado, en su teoría sobre el origen de la cultura, al interés por los astros tenemos también el ejemplo contrario, de signo estoico, en el esquema de la historia del mundo y del hombre trasmitido por Firmicus Maternus en el siglo IV de la era cristiana, con esos ciclos que se repiten en la cosmología estoica entre las diversas deflagraciones del mundo. En este desarrollo de la cultura en seis grados, cada fase estaría bajo el dominio de alguno de los planetas. El tiempo primigenio –todavía sin conocimiento alguno de los hechos y las regularidades fundamentales de la astronomía– se caracterizaría por el miedo producido por la falta de leyes y la facticidad absoluta de los sucesos cós-

[1] Cicerón, *De officiis*, II, 9-20 (trad. cast.: *Sobre los deberes*, trad. de J. Guillén, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2002).

micos.[1] La función teleológica de la astronomía con vistas al apaciguamiento de la conciencia que el hombre tiene del mundo habría surgido a partir de la experiencia de una regularidad determinada por leyes, que llena de la confianza de un retorno periódico de las condiciones de vida favorables y que incita al hombre a que imite en su interior la regularidad de las leyes de la naturaleza: «[...] *omnia explicanda sunt, quae probant hominem ad imitationem mundi similitudinemque formatum*».[2]

[1] Firmicus Maternus, *Mathesis*, ed. de W. Kroll y F. Skutsch, III, 8-15.

[2] Un estado primitivo anterior a la astronomía se puede encontrar también en el estoico Manilius, en cuyo *Astronomicon* se contrapone a la posición epicúrea un estado originario de miedo, por la presunta anarquía de los fenómenos naturales (I, 66 a 72):

Nam rudis ante illos (scilicet sacerdotes), nullo discrimine, vita
In speciem conversa, operum ratione carebat:
Et stupefacta novo pendebar limine mundi,
Tum velut amissis maerens, tum laeta renatis
Sideribus, variosque dies, incertaque noctis
Tempora, nec similes umbras, iam sole regresso,
Iam propiore, suis poterat discernire causis.

En motivos de proveniencia estoica se pueden encontrar tanto una justificación como una impugnación de la astronomía. Plinio (*Historia naturalis*, II, 95 [trad. cast.: *Historia natural*, trad. de Cantó, G. Santamaría y G. Marin, Cátedra, Madrid, 2002]) nos informa del catálogo de las estrellas fijas en Hiparco (siglo II a. C.), que, al aparecer una nueva estrella, se había preguntado si esto ocurriría frecuentemente y si se darían cambios locales y de magnitud de las estrellas fijas; aquél se habría atrevido («*ausus rem etiam deo improbam*») a llevar a cabo algunas determinaciones del lugar y de la magnitud de las estrellas fijas con instrumentos propios («*organis excogitatis*»), para, con este fundamento, posibilitar a la posteridad la constatación de tales cambios («*caelo in hereditate cunctis relicto*»). Plinio se deshace en elogios hacia esta empresa hecha con miras a largo plazo («*numquam satis laudatus*»), pero dejando reconocer qué inusualmente lejos había llegado aquí la curiosidad cosmológica y qué inaceptables eran las dudas que la motivaban sobre la concepción tradicional del cielo estrellado («*ad dubitationem est adductus*»), en un contexto de justificación del conocimiento del cielo por el parentesco existente entre las almas y los astros. Victor Hugo ha malentendido este pasaje: «[...] *parfois la science fait obstacle à la science. Les savants sont pris de scrupules devant l'étude. Pline se scandalise d'Hipparque; Hipparque, à l'aide d'un astrolabe informe, essaie de compter les étoiles et de les nommer. Chose mauvaise envers Dieu, dit Pline. "Ausus rem Deo improbam". Compter les étoiles, c'est faire une méchanceté à Dieu. Ce réquisitoire, commencé par Pline contre Hipparque, est continué par l'inquisition contre Campanella. La science est l'asymptote de la vérité*» (*William Shakespeare*, I, 3, 4).

IV
Un resto de confianza cósmica en el escepticismo

En su *Dissertation*, de 1841, Karl Marx dejó dicho, de forma lapidaria, sobre los tres grandes sistemas helenísticos, el estoico, el epicúreo y el escéptico: «Estos sistemas son la clave de la auténtica historia de la filosofía griega». Una tesis digna de reflexión para un reavivamiento del interés por la época helenística, después de una tan larga preferencia por la filosofía griega clásica. Y ese reavivamiento se puede agudizar aún más. Pues bien, yo querría decir que es, sobre todo, el escepticismo –en su diferenciación entre el escepticismo académico y el pirrónico– el que nos ofrece esa clave, al poner de relieve los presupuestos de las manifestaciones clásicas del pensamiento griego que seguían sin ser cuestionados.

El escepticismo es el que sistematiza de la forma más decidida la decepción del espíritu ante las grandes exigencias de verdad puestas en el mundo por la filosofía. Después de Platón y Aristóteles, la signatura que deja su sello en toda la época helenística sería la idea común que se tiene ahora de la filosofía, que se puede designar como una concepción *terapéutica* de la misma. Mientras que para Platón y Aristóteles la filosofía debía colmar la necesidad esencial del espíritu humano mediante la verdad de la que ella era mediadora, ahora la visión filosófica se habría convertido en un correctivo de la dirección errada del hombre precisamente en sus aspiraciones teoréticas, en cuya realización lo cuestionable, lo demasiado oscuro y demasiado lejano, lo angustiante y superfluo habría conducido a una nueva actitud fundamental de *previsión*. Esta previsión es, ciertamente, metodológica y se ha plasmado de forma distinta, según su grado de intensidad. Pero lo cierto es que ella se habría convertido en la actitud fundamental de la relación con la realidad de las tres escuelas helenísticas, desde la *epokhé* en cuanto «cualidad normal» de la doctrina estoica del juicio y la *ataraxía* como neutralización de los resultados dogmáticos de la filosofía de la naturaleza epicúrea hasta la *epokhé* como condición de felicidad que encontramos en el escepticismo.

Si se ha de ver en el concepto agustiniano de *curiositas* una formulación, en gran parte vinculante para la Edad Media, del resultado de un esfuerzo auténtico por encontrar la verdad más acá de la fe, tampoco habría que perder de vista la importancia de la fase escéptica por la que pasó el joven Agustín. Todavía no se ha captado con todas sus consecuencias los avatares de su biografía. El intento de entenderla no debe dejar que le sea impuesto el esquema teológico de la *conversio*. En Agustín hay claras conexiones lógico-estructurales entre las distintas fases de su vida, la gnóstica, la escéptica, la neoplatónica y, finalmente, la paulina. No debemos aceptar sin crítica el acento y el peso específico que el propio Agustín ha dado a determinados acontecimientos de su *Confessiones*: y esto vale también en lo referente al papel desempeñado en su evolución por parte del escepticismo académico, que puede haber tenido sobre él efectos mucho más profundos de los que él mismo admite, como preparación para su disposición a recibir la fe.

En la conversión de Agustín al cristianismo quedan reflejadas de forma ejemplar las circunstancias previas bajo las cuales el cristianismo pudo aparecer al mundo intelectual helenístico más como una consecuencia que como una *invasión*. Pues «la victoria del cristianismo sobre la filosofía antigua no puede explicarse únicamente por el intento, más o menos logrado, de la patrística de interpretar la doctrina cristiana con el repertorio conceptual suministrado por la filosofía helenística. Tal transposición conceptual no hubiera bastado, de suyo, más que para añadir a las escuelas ya existentes una nueva».[1] Para la inserción del cristianismo sobre la base del mundo intelectual helenístico iba a ser determinante el hecho «de que en el pensamiento de la última época de la Antigüedad la filosofía, entendida como un conocimiento de la verdadera estructura del ser, tuviera que renunciar a su pretensión de ser una vía para la felicidad, dejando así el sitio libre para la nueva doctrina de la fe cristiana». Si bien Agustín había pasado del escepticismo al neoplatonismo, la teoría, como acceso *natural* a la verdad y, en consecuencia, a la realización de la existencia, ya no pudo volver a recuperar el papel que anteriormente había tenido. Había quedado disuelta aquella relación esencial y condicionante entre la *theoría* y la *eudaimonía*. Recurriendo a Cicerón, Agustín ve resaltado precisamente en el escepticismo, como una reivindicación esencial del hombre, la absoluta primacía –sin la mediación ya de la teoría– de la realización de su felicidad.[2] La creencia se iba a convertir en una nueva condición para la felicidad, ya no impugnable desde el punto de vista escéptico ni necesitada de ninguna garantía terrena.

[1] M. Hossenfelder, *Ungewissheit und Seelenruhe. Die Funktion der Skepsis im Pyrrhonismus*, Dissertation, Giessen, 1964. Modificado en la introducción a Sexto Empírico, *Grundriss der pyrrhonischen Skepsis*, Francfort, 1968, pág. 10 y sig.

[2] Agustín, *Opus imperfectum contra secundam Juliani responsionem*, 6, 26: «*Beati quippe omnes esse volumus, quod ipsi quoque philosophi huius saeculi, et Academici de rebus omnibus dubitantes, teste patrono suo Tullio, coacti sunt confiteri: idque unum esse dixerunt, quod disputatione non egeat* [...]».

De este modo, el problema fundamental del escepticismo de los últimos tiempos de la Antigüedad queda patente a partir de su resultado: la relación existente entre la verdad y la vida feliz. La experiencia acumulada a lo largo de la historia de la filosofía griega sobre la imposibilidad de decidirse por una de las dogmáticas de las distintas escuelas no había hecho primariamente del problema del conocimiento un factor intranquilizador; sólo cuando la forma de vida, como pasará en la Edad Moderna, empiece a depender, respecto a las condiciones de su posibilidad, de la ciencia, se convertirá el problema cognoscitivo en un tema, para ella, tan peliagudo y elemental que la cuestión de las *posibilidades* de vida antecederá a la referente a la vida feliz. El carácter «natural» de que la única realización de la existencia vendría por la posesión de la verdad obligaba a deducir, del fracaso patente de la filosofía, la inutilidad de la aspiración humana a la felicidad. La primera frase de la *Metafísica* aristotélica ya no podía ser el primer enunciado posible acerca del hombre, renunciando a una realización de la existencia experimentable como una participación en la confirmación cósmica que correspondería a cada naturaleza. El pensamiento de Diderot, de que «*Le scepticisme est donc le premier pas vers la vérité*», se caracteriza precisamente por no haber acertado en todos los casos de escepticismo, y, desde luego, no en el caso del antiguo escepticismo. Pues éste no es un camino que lleve a la filosofía, sino que ayuda a salir de ella; en un caso extremo, como ocurre en el último pirronismo, sigue conservando, como herencia de aquélla, un vago concepto de felicidad que tiene en común con el de Epicuro el hecho de que la felicidad sea el *resto* que queda cuando se consigue excluir los factores perturbadores –por ejemplo, el disgusto y el dolor, la curiosidad y la pulsión de conocer–. El que una definición negativa de este tipo deje algunas cosas poco claras podrá ser pasado por alto tan pronto como uno reconozca la función *terapéutica* de la filosofía, compartiendo con la medicina el no problematizar la cuestión sobre aquel bien a cuyo restablecimiento sirve, es decir, la salud. La función terapéutica de la filosofía implicaría el que ella misma no tenga, en absoluto, ninguna relación con la esencia de la vida feliz, sino que se limite a presentar una técnica para apartar lo que la obstaculiza.

El escepticismo dogmático que se impuso en la Academia poco después de la muerte de Platón no anula, como quiere Cicerón, lo andado por Sócrates, sino que es una consecuencia totalmente platónica; es decir, no es únicamente una revuelta de los hijos contra los padres, sino la respuesta ante la distancia cada vez mayor entre los hombres y la verdad, tal como lo observamos en el último Platón. La anécdota, nunca tomada en serio, que cuenta Sexto Empírico sobre el primer escéptico de la Academia, Arquesilao, según la cual éste habría seguido enseñando a un círculo íntimo de alumnos escogidos la ortodoxia platónica mientras que, hacia fuera, se reconocía como escéptico resulta esclarecedora –independientemente de su veracidad histórica– sobre el contexto de entonces y la transición de la filosofía

clásica a la helenística. Sólo el carácter transcendental de la verdad permitía afirmar dogmáticamente la imposibilidad de una certeza cuyos rasgos fueron indicados luego, en la doctrina estoica, como los propios de una representación *cataléptica*.

Lo humanamente prescindible que es todo aquello que sólo puede ser comunicado a unos pocos elegidos tenía que ser ya el presupuesto de ese *status* peculiar, cada vez más extático y esotérico, que se había ido configurando en la evolución del pensamiento platónico. ¿No era el mito del Demiurgo algo así como el relato que pudo haber hecho, en la alegoría de la caverna de la *Politeía*, el que, habiendo sido llevado fuera de la caverna y contemplado el mundo superior verdadero, volvió hacia sus antiguos compañeros encadenados en la cueva, es decir, la comunicación que hace uno que había visto a una multitud que únicamente podía oír? Sócrates había podido aún ejercer su *mayeútica* con todo el mundo, resaltando los tesoros internos de la *anámnesis*, de los cuales participó incluso un esclavo. La situación ha cambiado por completo cuando hay un conocimiento directo de la verdad *y* otro *transmitido*, el uno perteneciente al filósofo y el otro al que depende de él. El mito ofrece, en vez de algo verdadero, algo probable, porque esto salva, al menos, de la «confusión alienante» de las preguntas planteadas, y porque podría ser la *representación* de lo verdadero, otorgada, tras invocar a la divinidad, por su gracia, adecuada, *aún ahora*, al estado del hombre, mientras éste sólo podría alcanzar la certeza por una concesión especial de la divinidad.[1]

El vuelco dado en la Academia hacia el escepticismo no sería entonces otra cosa que la *desmitificación* de precisamente esa probabilidad, en tanto la vida depende de ella. El hecho de que tal probabilidad no sea una apariencia engañosa, sino el reflejo de lo verdadero y, en consecuencia, pueda ser suficiente para el comportamiento y la felicidad del hombre es algo que está totalmente dentro del platonismo, con su relación de correspondencia entre las ideas y lo fenoménico, entre lo que propiamente es y sus copias. Todas las contradicciones en las que se enredó, y tuvo que enredarse, el escepticismo dogmático tienen que ver con los restos de platonismo que a él aún le quedaban, aunque esto haya sido ocultado bajo su lenguaje de enfrentamiento con el estoicismo. Por ejemplo, al intentar demostrar que las características de la *katalépsis* estoica podrían corresponder también a representaciones falsas. Esta argumentación enreda a los escépticos en una carga probatoria cuya definición es contradictoria, porque presupone la diferenciación entre lo verdadero y lo falso, cuya posibilidad debe ser precisamente rebatida por el escepticismo.

En el escepticismo dogmático subyace el intento de rescatar el contenido fundamental de la filosofía *clásica* rebajando un grado su exigencia de certeza y pudiendo así resaltarlo de nuevo. Se sigue manteniendo de forma análoga, sobre todo,

[1] Platón, *Timeo*, 48 d, 72 d.

aquella relación fundamentadora del conocimiento y la *eudaimonía*: «La contradicción en el escepticismo académico se explica, al fin y al cabo, por su aferramiento al principio dogmático de que un conocimiento verdadero es necesario por ser la condición de la posibilidad de hacerse feliz».[1] De modo que no resulta extraño el que pudiera surgir, a partir de la «negación de que se pueda encontrar algo», una filosofía, ciertamente, limitada, pero no menos *de escuela*, en cuya tradición la vuelta final al dogmatismo en la Academia bajo la dirección de Antioco de Ascalón sorprende tan poco como anteriormente el vuelco dado hacia el escepticismo.

Lo contrario pasó con la evolución de la escuela escéptica fundada por Pirrón de Elea hacia el año 300 antes de nuestra era y renovada en la segunda mitad del siglo I a. C. por Enesidemo y que luego duró hasta el siglo II, en la que se pueden ver las consecuencias de las posiciones de Demócrito y la sofística reprimidas por la filosofía clásica.

Aquí se vuelve a presuponer que el hombre es un ser deseoso de saber y orientado, por naturaleza, hacia la teoría. La primera frase de nuestra fuente fundamental, *Hypotýposis pirronica*, de Sexto Empírico, suena como un comentario a la primera frase de la *Metafísica* aristotélica, con su constatación de la búsqueda del saber como algo consubstancial al hombre, pudiendo indicarse tres posibles resultados de tal búsqueda: el acto de encontrar, cosa que todos los dogmáticos prometen al buscador, la negación categórica de que eso sea posible, propio del escepticismo de la Academia, y la duración indeterminada de la búsqueda, cuya constatación, como estado fáctico, constituye el punto de partida del escepticismo pirrónico. No se discute ni se limita el derecho al conocimiento del deseo humano de saber. Pero se mantiene la primacía de la aspiración a la *eudaimonía*, desprendiéndola de la condición de accesibilidad del saber y librándola del riesgo de una búsqueda de saber de duración indeterminada. La preocupación por lo que en el futuro será posible o imposible, raíz de la *curiositas*, se vería descartada por la decidida autolimitación a lo actualmente dado.[2] Para el escepticismo académico, estaría descartado cualquier acontecimiento *nuevo* en relación con la verdad, pero no para el pirrónico; éste, con su *epokhé*, hace parar, ciertamente, el proceso del conocimiento, al neutralizar el fin axiológico de la verdad –negando que la felicidad esté condicionada por ella–, pero sigue aguardando una verdad que se haga por sí misma evidente.[3] En esta forma de entender la verdad continúa viviendo la herencia de aquella hipotética situación de partida del pensamiento griego, donde la verdad era pensada como algo que se impone por sí misma, si bien, de ahí adelante, ha de quedar reservada a una experiencia que hasta ahora sigue siendo desconocida.

[1] M. Hossenfelder, *op. cit.*, pag. 11.
[2] Sexto Empírico, *Hypotýposis pirrónica*, I, 1, 4; I, 25, 200; I, 26, 201.
[3] *Ibid.*, I, 33, 226.

El sentido metodológico de este escepticismo, *aún* realizable, por decirlo así, como filosofía, no puede ser otro que destruir el resto que todavía quede de esa suposición de que entre la *theoría* y la *eudaimonía* exista una relación de fundamentación. Pero precisamente para eso tendría que evitarse el resto de dogmatismo propio del escepticismo de la Academia, consistente en hacer depender el autoapaciguamiento humano de la única «verdad», que dice que la verdad es inaccesible. La radicalización del escepticismo por un uso basado en lo dogmático no desarrolla primariamente el tema de las consecuencias de orden lógico-sistemático o la renuncia epistemológica, sino el de la primacía de la satisfacción existencial antes de todo otro interés humano. El amortiguamiento del brillo del futuro, en cuanto es una extensión de la *preocupación* del hombre, abriría un espacio presidido por la mera actualidad, como un dejarse a sí mismo a lo dado, cosa caracterizada, en terminología estoica, como un *asentimiento* respecto a los fenómenos, pero que, en absoluto, puede ser visto como un acto de la libre disposición del sujeto sobre sus «estados», sino como un distanciamiento respecto al esfuerzo, por otra parte inútil, de una «toma de posición» resuelta.[1] Y dado que la *eudaimonía* sigue dependiendo del favor del momento presente, entronizarla como un «valor» y hacer de ella, por consiguiente, el desencadenante de una aspiración es malograr sus posibilidades.

Este escepticismo está, en su raíz, tan poco interesado en cuestiones *epistemológicas* que no es lo dado, sino lo buscado, lo que se convierte en el tema de la destrucción escéptica; expresándolo con los medios de la antropología moderna, esto querría decir que el hombre es traído desde el ancho *mundo* en que está expuesto a la acogedora actualidad de lo *circundante*, donde los fenómenos quedan *sin interpretar*, es más, donde ni siquiera son dejados como están en cuanto *fenómenos*, sino en cuanto *estados* del propio sujeto –en la inmanencia de su conciencia, como si dijéramos–.[2] Por lo tanto, no es el propio fenómeno lo que puede ser engañoso e intranquilizante, sino únicamente lo que se dice sobre él, que pone siempre en relación algo que ya está presente con lo no presente, siendo, así, la raíz de la *preocupación*. La pretendida pregunta originaria de todo escepticismo, de si algo es, realmente, como se nos aparece es ella misma el *pecado teorético original*, del que el escepticismo promete librarnos.

Si la filosofía griega había empezado con la admiración por la «aportación» del pequeño término «es», acaba con la condena del mismo, como origen de la seducción que conduce a la precipitación dogmática, consistente en haber pasado de la mera actualidad del fenómeno a la afirmación de que existe una relación del fenómeno que aparece ahí con algo que no aparece; no sólo un *lógos* determinado,

[1] Sexto Empírico, *op. cit.*, I, 7, 13; I, 10, 19.
[2] *Ibid.*, I, 7, 15.

sino el *lógos*, en cuanto tal, sería seductor. La *abstención*, como máxima escéptica, sería, en comparación con el sentido voluntarista que tiene en la lógica estoica, más bien, un *dejarse* a la inmediatez de la vida, respondiendo a lo más cercano sin reservas.[1] Pero en este *dejarse* a la vida, a la que incluso la máxima de la *ataraxía* impondría una anticipación dogmática, se hace valer un motivo de su posibilidad que sin la confianza griega en el *kósmos* no hubiera adquirido su solidez. Al rechazar el escéptico la *ataraxía* como máxima –al ver amenazada la *posibilidad* de la indiferencia justamente por ese *principio* de la indiferencia– cae en la autoentrega y en un estado de incompetencia respecto a la realización de su propia existencia, lo cual amenaza con disolver la identidad de la persona en cuanto es esperanza y recuerdo en una atomización de momentos, de los que no puede ya esperarse ni la confirmación ni la decepción de la creencia en el *kósmos*, que aquél ya no se atreve a expresar. Dicho de otra manera: el escéptico ve la única posibilidad de ser feliz en el no responsabilizarse ya de ello.

En cuanto a la cuestión de la legitimidad de la curiosidad teorética, el resultado es que en ella no cabe ni una respuesta crítica ni tampoco ética, igual que en el caso de otros «estados» donde los fenómenos se muestran como presuntos «objetos». La renuncia a principios, objetos y valores sólo dejaría como salida el que el escéptico pirrónico se autorregistre en cada uno de sus estados actuales: «Al afirmar el escéptico "yo no digo nada con seguridad" quiere decir lo siguiente: "Yo me encuentro ahora de tal manera que no estoy en condiciones de afirmar ni negar, dogmáticamente, ningún resultado de esta investigación". Y esto lo dice como dando una información sobre lo que le parecen los objetos presentes, no de un modo dogmático ni con convicción, sino simplemente describiendo lo que le pasa».[2] Casi parece que se volviera a abrir la posibilidad del conocimiento de sí mismo como una alternativa socrática al conocimiento del mundo, pero, esta vez, realmente como una *experiencia interior*. Sin embargo, esto no sería más que una mera apariencia: lo que está en juego no es la diferencia entre el conocimiento de sí mismo y el conocimiento del mundo, sino entre un enfoque teorético y un *enfoque afilosófico*. Lo cual, a estas alturas de la historia cultural, sería un *enfoque posfilosófico*, una nivelación consciente de las diferencias abiertas por la filosofía, incluso entre el yo y el mundo, los cuales ahora se ven nivelados en el plano del *fenómeno*, que más que aquello que se me *aparece* y se *encuentra* conmigo, en un sentido estricto, significa el *estado* en que yo mismo actualmente me encuentro. Pero por mucho que esta reducción del sujeto, otrora abierto a lo teorético, a cada uno de sus *estados* haya sido motivada por la nostalgia de la *naturalidad* de la existencia –que no quiere ya concebirse como algo a lo que se le exige la elección de un *enfoque* de-

[1] Sexto Empírico, *op. cit.*, I, 33, 226; véase también I, 33, 230.
[2] *Ibid.*, I, 23, 197.

terminado– no podrá lograrse una recuperación del *mundo de la vida* (por usar un término de la fenomenología moderna), constituyendo, quizás, el primer intento de evadirse de la historia mediante un *regreso*.

La indiferencia del escéptico no puede negar –ya por el simple hecho de haber surgido del principio metodológico de que valen igual dos enunciados contrarios (la *isosthenia*)– que es la indiferencia de alguien decepcionado por la historia que, sin confesarlo ni querer dar un contenido a tal concepción, ahora *se deja* a la naturaleza. Cuando el escéptico pirrónico optó por no investigar la condicionalidad que pudiera existir entre la *ataraxia* y la *eudaimonía*, privándose, con ello, de la última posibilidad de darse una máxima de comportamiento por la que pudiera ocuparse él mismo de encontrar una satisfacción a su existencia, el conjunto de los condicionamientos no disponibles de su vida a los que él se abandonaba debía, con todo, tener alguna cualidad fundamental, de algún modo fiable –con vistas a su autoenfoque de la *eudaimonía*–, llámese ésta como se llame.[1] Por última vez en nuestra tradición, y hasta los tiempos de Nietzsche, lo que se *aporta* es una *renuncia* al conocimiento de la realidad en sentido estricto; pues la época teológica subsiguiente no hace más que cambiar el derecho al conocimiento por una serie de garantías y esperanzas transcendentes que a ésta le parecen más ciertas. Más que *parado*, ha discriminado y se ha prohibido a sí misma la curiosidad, por mor de una salvación que no sólo es independiente de ella, sino que está en contradicción con su satisfacción.

[1] Que la radicalidad de un cuestionamiento se apoya, solapadamente, en la disposición conservadora de una realidad de la que uno cree poder fiarse es constatable con mayor evidencia en el ámbito de la teoría política, al tener ésta documentada, siempre o la mayoría de las veces, su propia praxis: «Justamente aquel que, en la teoría, lo cuestiona todo no puede prescindir, en la práctica, de que todo siga siendo como antes. El radicalismo teórico tiene como condición algo que, en la práctica, es su contrario» (H. Lübbe). La praxis del escéptico se nos escapa, lo único que podemos representarnos es su posibilidad. El arte de dejar las cuestiones como están y entregarse a la actualidad de cada *estado* presupondría una confianza –autoenmascarada– en la marcha de las cosas que Nietzsche calificará de *absurda*.

V
Prolegómenos de una conversión y patrón de enjuiciamiento de este proceso

Para la historia ulterior del problema de la legitimidad de la curiosidad intelectual, la conversión de Agustín es algo clave o, al menos, el punto de partida de nuevas formulaciones. Los antiguos aspectos de la problemática que he intentado desarrollar son extraídos por Agustín sobre todo de dos fuentes: Cicerón y Plotino. Cicerón fue, para él, quien le despertó, cuando estaba inmerso en su carrera de retórico, a más altas actividades intelectuales; Plotino le preparó –hasta el punto de poder confundirse con el propio cristianismo– su orientación teológica hacia la transcendencia. Pero el camino que siguió comprendía asimismo su tránsito por el maniqueísmo gnóstico y el subsiguiente alejamiento del mismo en el intermedio de la resignación escéptica. Justamente en lo referente a esta fase de escepticismo académico las automanifestaciones de Agustín fueron particularmente confusas; pero si tenemos presente aquel *resto platónico* que seguía habiendo en el escepticismo académico el giro agustiniano hacia la transcendencia pierde todo su carácter milagroso, pudiendo hacerse comprensible como una reactivación de tal residuo platonico.

Cicerón es, para Agustín, no únicamente el mediador genuino de la tradición filosófica, sino también –más allá del eclecticismo que el análisis de las fuentes le atribuye– el autor de una auténtica concepción filosófica que, transcendiendo la heterogeneidad de los dogmatismos de escuela, nos hace sentir la unidad de fondo del pensamiento helenístico, encubierto en las disputas entre las distintas sectas. La representación de una *economía* del comportamiento teorético es lo que mejor se corresponde con el amplio y variado abanico de fórmulas helenísticas que hacen referencia a la amenaza de la *eudaimonía* humana por parte del deseo de saber. Sigue sin ser cuestionado el enraizamiento de esta pulsión de saber en la propia naturaleza del hombre. La explicación de lo que es la naturaleza (*explicatio naturae*) no sólo liberaría del miedo, como dijera Epicuro, sino que, sobre todo en lo concerniente a la astronomía (*cognitio rerum caelestium*), conduciría al hombre

a cierta actitud de automodestia y justicia.[1] Esta asignación de sentido moral al conocimiento de la naturaleza es claramente antepuesto a la constatación de que con la investigación de sus objetos se logra un placer inagotable, en el que sólo podemos llevar una existencia moral y libre cuando hayan quedado resueltas las necesidades y obligaciones de la vida.[2]

A primera vista parece que el pasaje citado haya sido sacado del segundo capítulo del Libro I de la *Metafísica* aristotélica, donde Aristóteles había vinculado el origen del afán investigador del hombre a la satisfacción de las necesidades vitales y a una forma de vida más *ociosa*. Pero en el caso de Aristóteles era referido todo ello a la historia de la cultura humana y debía ser un argumento a favor de la libertad de fines del interés teorético, mientras que en el caso de Cicerón la referencia es a la vida individual y a su coordinación entre la necesidad y la libertad, entre la obligación de carácter público y el interés privado. El conocimiento de la naturaleza sería, ciertamente, también aquí algo con un sentido inmanente, pero tiene que ver legitimado su «sitio» en el contexto de toda una serie de cosas ineludibles encomendadas al individuo. Sólo logra su libertad pagando el tributo debido a la necesidad. La constatación aristotélica sobre el comienzo de la pulsión de conocer era de carácter histórico, la de Cicerón es de índole moral y política, en el pleno sentido de estos términos. Por eso yo no puedo descubrir ninguna contradicción entre este pasaje sacado de la obra *De finibus* y el correspondiente a *De officiis*, donde, en el contexto de una atribución de la doctrina de la virtud a las *propria hominis*, se sigue manteniendo, de un modo razonable, pero no incondicionalmente, la primacía helenística de la investigación de la verdad (*veri inquisitio atque investigatio*).[3] Esta primacía sólo se mantendría en el supuesto de que estemos ya libres de las obligaciones y preocupaciones necesarias. La restricción es ambigua: por un lado, contiene ese pensamiento griego fundamental de que sólo el ocio deja libre al hombre para su realización esencial en el conocimiento, pero, por otro, implica también el principio crítico de que al deseo de conocer cosas ocultas y que suscitan nuestra admiración (*cognitio rerum aut occultarum aut admirabilium*) sólo le podemos dar rienda suelta nosotros mismos en un ocio que se adecue a las exigencias de la vida humana y ciudadana. La constatación, tan similar a la primera frase de la *Metafísica* aristotélica, de que «todos nosotros somos arrastrados y con-

[1] Cicerón, *De finibus bonorum et malorum*, IV, 5, 11 (trad. cast.: *Sobre los fines de los bienes y de los males*, 2 vols., Universidad Nacional Autónoma de México, 2002): común a la *modestia* humana y a la *moderatio* de índole cósmico-divina sería la medida exacta de las cosas, que la astronomía hace conocer incluso cuando se restringe a lo puramente cinético y matemático.

[2] *Ibid.*, IV, 5, 12: «*Inest in eadem explicatione naturae insatiabilis quaedam e cognoscendis rebus voluptas, in qua una confectis rebus necessariis vacui negotiis honeste ac liberaliter possimus vivere*».

[3] Cicerón, *De officiis*, I, 4, 13. Quien encuentra la contradicción mencionada es A. Labhardt (*Curiositas*, ed. cit., pág. 211) y la atribuye a la diferencia existente entre el influjo de las fuentes estoica y aristotélica.

ducidos al deseo del conocimiento y de la ciencia»[1] no es, por tanto, la justificación de uno de los primeros e incondicionales principios prácticos, sino que estaría sujeta a unas determinadas condiciones morales, que legitiman la pulsión de conocer solamente como algo medio entre dos extremos; es decir, algo conforme a la *mesótes* de la ética aristotélica, aunque el propio Aristóteles no haya procedido precisamente aquí según ese esquema. En algo que atañe tan de cerca a la naturaleza humana (*maxime naturam attingit humanam*), habría que evitar dos errores: el asentimiento precipitado,[2] que ya conocemos por la ética del conocimiento estoica, y el dejarse llevar, cediendo desmesuradamente a la curiosidad, hacia cosas oscuras y superfluas.[3]

Pero ¿en qué consiste el criterio de diferenciación y limitación? No hay una delimitación por temas u objetos; Cicerón incluye expresamente la astronomía, la geometría, la dialéctica y el derecho civil entre las actividades en las que se reconoce su pertenencia a tareas de conocimiento morales y dignas y a las que, con razón, se dedica esfuerzo y esmero. La restricción que él añade a continuación no tiene que ver con una exclusión a causa del objeto, sino con la *economía* del propio sujeto actuante. Todo eso serían habilidades de la investigación de la verdad y el ocuparse de ellas no debería ser un impedimento para el desempeño de las obligaciones cotidianas, ya que solamente a las acciones se les puede reconocer una cualidad moral.[4] De modo que el carácter natural de la pulsión de conocer representaría tanto una justificación como un peligro; el hombre no debe abandonarse a su naturaleza de forma acrítica, ya por el simple hecho de que esa naturaleza está integrada por una pluralidad de disposiciones y pulsiones que entran en colisión unas con otras tan pronto como son actualizadas de forma aislada, cada una para sí misma.

La amenaza que corre el hombre con ansias de saber la representó Cicerón mediante la imagen homérica de Ulises, al que las Sirenas no sólo habrían atraído con su canto, sino también con la promesa de un conocimiento de todas las cosas de la tierra. Cicerón parte también aquí de ese amor, innato en el hombre, por el conocimiento y la ciencia, no determinado por ninguna perspectiva de ganancias.[5]

[1] Cicerón, *De officiis*, I, 6, 18: «*Omnes enim trahimur et ducimur ad cognitionis et scientiae cupiditatem [...]*».

[2] *Ibid.*, I, 6, 18: «*In hoc genere et naturali et honesto duo vitia vitanda sunt, unum, ne incognita pro cognitis habeamus hisque temere assentiamur, quod vitium effugere qui volet –omnes autem velle debent– adhibebit ad considerandas res et tempus et diligentiam*».

[3] *Ibid.*, I, 6, 19: «*Alterum est vitium, quod quidam nimis magnum studium multamque operam in res obscuras atque difficiles conferunt easdemque non necessarias*».

[4] *Ibid.*, I, 6, 19: «*[...] quae omnes artes in veri investigatione versantur, cuius studio a rebus gerendis abduci contra officium est. Virtutis enim laus omnis in actione consistit [...]*».

[5] Cicerón, *De finibus*, I, 18, 48: «*Tantus est igitur innatus in nobis cognitionis amor et scientiae, ut nemo dubitare possit, quin ad eas res hominum natura nullo emolumento invitata rapiatur*».

Se hace más hincapié que en los textos griegos en que al esfuerzo teorético pueden ir vinculadas fatigas y preocupaciones y que sólo se encuentra una compensación en el gozo del conocimiento adquirido. Pero no solamente el gasto en tiempo y esfuerzo que se ha hurtado a las exigencias de la vida práctica y política propiciaría una situación de competencia entre los dos ámbitos, sino que a esto habría que añadir un factor negativo: la ausencia de aquel presupuesto platónico de que *únicamente* el pleno iniciado en la teoría puede ser un auténtico político y hombre práctico. Faltaría el carácter positivo de aquella vuelta desde la pura teoría a una situación concreta de la vida, o, por decirlo de una forma platónica: el retorno del que había sido sacado de la caverna al mundo superior de afuera y ascendido al plano de la filosofía hacia los encadenados en aquélla. El conflicto de Ulises frente a la seducción de las Sirenas no sería el existente entre lo estético y lo ético, en el sentido que hoy damos a los términos, sino entre el deseo teorético y el de la patria. Aunque Ulises no sucumbe a la tentación, se le supone, por la duración de sus accidentados viajes, un mayor interés por la sabiduría y la investigación que por su patria. En este contexto aparece, asociada con la expresión *curiosus*, la caracterización negativa de la curiosidad como el deseo de saberlo todo. Pero tal negatividad sería vista como algo cercano a la grandeza, pues es propio de grandes hombres el ser impulsados hacia el amor a la ciencia al contemplar cosas sublimes.[1] El la misma figura de Arquímedes parece no enteramente incuestionable, pese a que no haya testimonios de una recriminación expresa, al hacerle olvidar el *ardor studii*, ensimismado como estaba en sus figuras, que su patria estaba siendo conquistada.[2]

Quien vea en estos textos, sobre todo, inconsistencias y contradicciones no se percata, por su actitud preventiva a causa del problema filológico de las fuentes, de que el propio Cicerón ha sido, evidentemente, determinado por el conflicto que él describe y que le hace reprochar con mayor acritud el desbordamiento del deseo de saber en una figura mítica e inventada que en figuras históricas. La experiencia personal se trasluce de forma insistente, tras la cautela de sus posiciones axiológicas: «*Quae qui non vident, nihil unquam magnum ac cognitione dignum amaverunt*». Sólo puede servir para mitigar la duda sobre la tarea que hay que realizar en su vida la convicción de que hay una inmortalidad que promete compensar todo aquello que la autolimitación del deseo de saber se ha negado en atención

[1] Cicerón, *Definibus*, V, 18, 49: «*Vidit Homerus probari fabulam non posse, si cantiunculis tantus vir irretitus teneretur; scientiam pollicentur, quam non erat mirum sapientiae cupido patria esse cariorem. Atque omnia quidem scire, cuiuscumque modi sint, cupere curiosorum, duci vero maiorum rerum contemplatione ad cupiditatem scientiae summorum virorum est putandum*».

[2] *Ibid.*, V, 19, 50: «*Quem enim ardorem studii censetis fuisse in Archimede, qui dum in pulvere quaedam describit attentius, ne patriam quidem captam esse senserit?*».

a los deberes políticos. E incluso esta solución platonizante recibía en Cicerón una función distinta a la que podría tener en el mundo griego. La renuncia a la teoría parece ser posible sin menoscabo de la potencia de orden práctico y político, y se trata de solucionar realmente la problemática remitiendo a un más allá: «Lo que a nosotros nos gustaría hacer ahora, siempre que estemos libres de otros cuidados, a saber, quedarnos mirando y contemplando algo, esto lo podremos hacer entonces de una manera mucho más libre; allí nos podremos dedicar por completo a la contemplación e investigación de las cosas; pues en nuestro espíritu, hay, por naturaleza, una especie de ansia insaciable por conocer la verdad, y la calidad de los lugares a donde nosotros iremos intensificará tanto más nuestros deseos de conocer los fenómenos celestes cuanto más accesibles nos los haga».[1]

El aplazamiento al mundo transcendente de la satisfacción de la curiosidad intelectual –cuya activación en un contexto determinado de obligaciones ciudadanas sólo podía constituir, en un tipo de ocio forzado como el ciceroniano, una situación *excepcional*– no tiene aquí aún la diferencia esencial de la *visio beatifica* respecto a todo acceso terreno a la verdad. No significa más que un gradual acercamiento y favorecimiento del punto de vista del cognoscente, distanciándose claramente de la inmanencia defendida por el estoicismo, que creía que el espectador humano tenía garantizado el puesto más ventajoso para una *contemplator caeli* a causa de la posición central que ocupaba en el universo. Al mismo tiempo, al resaltar la antítesis entre la preocupación (*cura*) y la contemplación (*contemplatio*), el texto deja claro cuál es el subsuelo sobre el que se construirá luego la nueva forma de la expresión *curiositas*. En la curiosidad ilegítima, el sitio de las preocupaciones y los cuidados de orden práctico y político se verá ocupado precisamente por el enfoque teorético, hasta el punto de convertirse él mismo, en contra de su propia esencia, en una preocupación que domina la existencia. Y cuanto más se deje afectar por la «oscuridad» de determinados ámbitos de cosas tanto mayor se hará esta preocupación.

Tal oscuridad no es aún el signo de algo que la divinidad *se reserva*, pero sí el distintivo de una cualidad teleológica negativa respecto a las tareas imperiosas de la vida humana. En el ocultamiento de las *res obscurae* para la visión humana habría una especie de premodelado del ámbito al que deberá quedar restringido, por la intervención de la razón práctica, el deseo de conocer. La localización de los objetos en relación con el alcance de la capacidad cognoscitiva humana indica la existencia de una coordinación metafísica que, si bien puede ser calificada de voluntad de la divinidad, no manifiesta, como motivo para reservarse sus secretos, ninguna especie de celos. La oscuridad en que pueden venir envueltas las verdades de la naturaleza delimitaría toda una región en donde el hombre, sin tener una domi-

[1] Cicerón, *Tusculanae disputationes*, I, 44 (trad. alemana de O. Gigon).

nación teorética, puede ser usufructuario de las posibilidades de servicio y utilización que allí hubiere.[1] Esta incongruencia entre saber y uso, *scire* y *uti*, es característica de una relación con la realidad que la Edad Moderna ya no va a considerar posible, mostrando su profunda desconfianza hacia toda teleología que no sea teoréticamente verificable. La concepción de la *curiositas* estaría en conexión con una distinción que volverá a repetirse en Agustín como una contraposición entre el uso y el disfrute, entre *uti* y *frui*. Así como en Cicerón la teoría usurparía el sitio que corresponde a los cuidados que pide el entramado social, en Agustín el gozo del puro comportamiento teorético aparece como la anticipación de una posibilidad únicamente transcendente, en vez del uso de las cosas con que estamos familiarizados.

Ambrosio de Milán (333-397), el obispo cristiano al que podemos considerar como el que reveló a Agustín la antigua tradición, se escandalizaba –cosa significativa y rica en consecuencias–, en su paráfrasis del tratado ciceroniano sobre los deberes,[2] de la inclusión de la astronomía y la geometría en el catálogo de las cosas dignas de saber. Se mantiene, ciertamente, la primacía de la *virtus* del enfoque teorético, pero excluyendo expresamente aquellas dos disciplinas. Algo tan oscuro como las investigaciones astronómicas y geométricas, en que se mide la profundidad de los espacios y se encierra en cifras el cielo y el mar, haciendo retroceder al asunto de la salvación del hombre de su primacía única y absoluta. La economía teleológica se vería ahora reemplazada por la teológica. Partiendo de lo condicionado que está el enfoque teorético por las exigencias de la vida práctica y política se ha llegado a esta concreta exclusión de disciplinas teóricas. No hay, ciertamente, ninguna demonización gnóstica de la atracción ejercida por las estrellas celestes, pero sí algo equivalente: una nueva ordenación de la «esfera de intereses» del hombre, basada en la ruptura con aquella antigua asignación de predicados divinos a los astros.

En el caso de Ambrosio, podemos dar por sentada la influencia de Filón de Alejandría (*circa* 25 a. J. C.-*circa* 50), cuyas transformaciones de la filosofía helenística al medio bíblico iban a tener múltiples efectos en la literatura patrística. La acuñación conceptual de la *curiositas* por parte de Agustín cuenta con su antecedente más preciso en la alegorización filosófica de la obra de Filón titulada *De migratione Abrahami*, si bien no debemos pensar en un influjo directo en Agustín. La peregrinación de Abrahán desde Caldea, a través de Jarán, a Siquén y, finalmente, a Egipto, sirve a Filón de esbozo para presentar el camino espiritual que lleva de

[1] Cicerón, *De divinatione*, I, 35 (trad. cast.: *Sobre la adivinación*, trad. de A. Escobar, Gredos, Madrid, 1999): «*Latet fortasse obscuritate involuta naturae. Non enim me deus ista scire, sed his tantummodo uti voluit*».

[2] Ambrosio, *De officiis ministrorum*, I, 26-27. Véase también al respecto *Hexamerón*, V, 24, 86.

estar alienado a apropiarse de sí mismo. Caldea representaría el país de la curiosidad (*perieria*), sobre todo en el ámbito de la astronomía. La curiosidad es entendida como una especie de emancipación de los sentidos, que se habrían liberado de su subordinación al espíritu, entregando al hombre a aquello que está a su medida.[1] El camino de Abrahán llevaría desde la percepción sensorial a la sabiduría espiritual. La estancia en Jarán visualiza la vuelta desde la curiosidad por el los fenómenos celestes al conocimiento de sí mismo, que, a su vez, a partir del descubrimiento de su propia ignorancia, conduciría al conocimiento de Dios y sólo a través de éste al conocimiento del mundo como obra suya. La legitimidad de la exigencia del rodeo que habría que dar para llegar al cosmos es fundamentada en la «propiedad» que sobre la verdad de la obra tiene su Autor, verdad únicamente accesible a través de Él. El Dios de Filón no encontraría su cosmos, como el Demiurgo platónico, en una esfera ideal e independiente, sino que Él mismo habría producido incluso el plan intelectual de su creación, que constituirá la ciencia de su devenir.

Ésta es una argumentación que lleva al principio epistemológico de la identidad entre *verum* y *factum*, al *solus scire potest qui fecit*. Sigue inmersa en la metáfora de la *propiedad* y lo que ésta se reserva para sí misma: el saber legítimo sólo puede provenir de Dios, como origen y fuente de todas las capacidades y todas las ciencias, no fundándose en una visión directa y, por decirlo así, propia de uno del cosmos. Los pseudosabios de Egipto encarnarían esa pretensión, impura e ilícita, de tener una visión *directa* del mismo. Sus teorías sobre el cosmos estarían basadas en la verdad que se arrogan los testigos oculares, «como si hubieran estado presentes al surgir el universo o incluso ayudado al Arquitecto del mundo a construir su obra».[2]

El derecho de soberanía de Dios sobre el secreto de su creación y que Él sólo comunicaría con la condición de que se conozca y reconozca su autoría, es uno de los motivos persistentes que luego entrarán en el complejo de la *curiositas*. Habría encontrado su sitio en la cuestión exegética de por qué el hombre fue la última criatura en aparecer, cuya respuesta sería la siguiente: el hombre no debía ser testigo de la obra de la creación y de sus secretos. Tal motivo no habría escapado de aquella representación mítica de los celos que los dioses tienen de los humanos. Y continuará desempeñando todavía un papel en las representaciones de la soberanía divina defendidas por el nominalismo tardomedieval, a las cuales, ciertamente, el hombre no debía ya someterse con una actitud de humilde renuncia, sino salir a su encuentro armado de una nueva concepción epistemológica de las posibilidades que, incluso con esta reserva, a él le quedaban.

[1] Filón, *De migratione Abrahami*, 10.

[2] *Ibid.*, 136.

En el caso de Filón, el «poder absoluto» que aparece en su alegorización dejaba *aún* sitio a la representación de que al hombre no le está totalmente vedada la verdad de las cuestiones cosmológicas, sino que aquélla estaría oculta y sólo podría ser descifrada con ayuda de las figuras de los documentos bíblicos. La exégesis que acepte esa significación múltiple sería premiada conforme al esfuerzo y tesón que ponga en ello; pero la curiosidad continuaría siendo aquella *precipitación* que no quiere compartir las fatigas del largo peregrinaje de Abrahán, sino que le gustaría remontarse desde la tierra directamente al cielo, por decirlo así, con un golpe de mano, como se afirma en la *didaskalía*[1] a los *caldeizantes* puesta en labios de Moisés. Cuando Filón advierte a los que flirtean con la astronomía caldea que vuelvan a bajar del cielo[2] esto no es una mera figura retórica, sino que entraña la sospecha de que en lo teorético se da una especie de transporte mágico. Tal sospecha iba a ser fijada, para toda la tradición medieval, por obra de Agustín, al suponer que en la arrogancia de los astrónomos va implicada la pretensión de conseguir ellos mismos aquello que en las *Tusculanas* ciceronianas sólo tenía en perspectivas el alma liberada del cuerpo, a saber, verse trasladados al lugar del objeto más alto de su ansia de conocimiento: «[...] *ut in ipso coelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*».[3]

La *homoíosis* implícita en la antigua teoría del conocimiento vincularía potencialmente la curiosidad intelectual con la elevación, de índole mágica, del propio sujeto, considerando capaz a la facultad cognoscitiva no sólo de *tener* sus objetos, sino de *convertirse* en ellos. Pero justamente en esto se basaría la vulneración de aquella autolocalización del hombre en el cosmos obtenible a partir de su autoconocimiento, que le asigna un puesto determinado en la ordenación de la realidad y hace del mantenimiento del mismo la esencia de la realización ética de este autoconocimiento. Por ello, es comprensible que Filón haga del autoconocimiento humano el antídoto específico de la *curiositas* y advierta a los *caldeizantes* que abandonen sus deseos de saber astronómico y se concentren en sí mismos.[4] Puede que la curiosidad intelectual no admita que no quiere reconocer el puesto asignado al hombre en el cosmos, del que se infiere qué es, para él, «arriba» y qué es «abajo», a qué debe someterse y sobre qué puede dominar.[5]

El autoconocimiento es, también para Filón, una especie de visión; define al sabio diciendo que es alguien que *ve* –yendo más allá del oído, cuyos datos sólo podrían ser incluidos en la *dóxa* platónica–, que ha «cambiado sus oídos por ojos»,

[1] Término griego que significa «enseñanza», «adoctrinamiento». *(N. del T.)*

[2] Filón, *De migratione Abrahami*, 185.

[3] Agustín, *De moribus ecclesiae catholicae et de moribus Manichaeorum*, I, 38. El pasaje es citado, por ejemplo, por Tomás de Aquino, *Summa theologica*, II/2, q. 167, a.1.

[4] Filón, *op. cit.*, 187.

[5] *Ibid.*, 8.

percibiendo él mismo aquello que antes sabía de oídas.[1] Pero el acto de ver depende de la luz en la que se muestren los objetos; la frontera de esta *helenización* de los enunciados bíblicos por parte de Filón –transformando las expresiones bíblicas que tienen que ver con el oír en otras propias del ver– está en el hecho de que no domine ya aquella idea griega fundamental del *mostrarse* de las propias cosas, sino que éstas *son mostradas*. Y el que muestra ahora es el mismo Dios que creara al principio la luz.[2] La antigua teoría perdería, con su nuevo correlato en ese *dejar ver de Dios*, algo que estaba implicado en ella: el carácter *natural* de su acceso a las cosas, integrando ahora, para fundamentar su licitud, un factor que concierne a la voluntad divina. Los objetos oscuros y lejanos significarían una disminución de lo que Dios deja ver, y, por consiguiente, de su apertura teorética.

Por tanto, hasta el autoconocerse sigue siendo una especie de *ver*, pues la sabiduría no sería únicamente un medio, como la luz, donde uno ve, sino que ella se vería a sí misma.[3] En correspondencia con esto, igual que en el conocimiento del mundo, en el conocimiento humano de sí mismo hay también límites. En el contexto de una polémica alegorizante contra las ciencias, Filón resalta el fracaso de la astronomía: al cielo que está *por encima* del hombre le ocurre exactamente lo mismo que al espíritu que hay *dentro* del hombre; ambos transcenderían todo conocimiento que trate de penetrar en su esencia.[4] Así pues, lo accesible a la teoría humana en virtud de ese *dejar ver* de la divinidad estaría a medio camino entre esas dos translimitaciones. En tal simetría se va preparando la topografía metafísica de los gnósticos, pero también delineando la advertencia del Talmud ante el gnosticismo: «Más le valdría no haber nacido al que investiga sobre más de cuatro cosas: qué es arriba y qué es abajo, qué fue antes y qué será después».[5]

[1] Filón, *De migratione Abrahami*, 38.

[2] *Ibid.*, 40, 46. De este modo, hasta las palabras de Dios son *vistas* (47-52), así como el propio Dios *ve* los pensamientos de los hombres, mientras que los hombres tendrían que conformarse, en sus relaciones recíprocas, con *traducir* los pensamientos verbalmente y percibirlos luego de un modo deficiente, propio del oído (81). El *éthos* de la emigración de Abrahán tendría que ver con la perseverancia de una mirada bien orientada (222).

Sobre la transformación del leuguaje veterotestamentario relacionado con el oír en el lenguaje griego asociado con el ver véase H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, Gotinga, 1954, pág. 95 sigs. (trad. cast.: *La gnosis y el espíritu de la antigüedad tardía, de la mitología a la filosofía mística*, trad. de J. Navarro, Institució Alfons el Magnànim, Valencia, 1999).

H. Blumenberg, «*Licht als Metapher der Wahrheit*», en *Studium Generale*, X (1957), pág. 442.

[3] Filón, *De migratione Abrahami*, 40.

[4] Filón, *De somniis*, I, 21-32 (trad. cast.: *Sobre los sueños*, trad. de S. Torallas, Gredos, Madrid, 1997).

[5] Tratado *Chagigah*, II, 1, cit. por H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, 1, pág. 206. Se refiere a la cosmología y a la demonología, a la cosmogonía y a la escatología, como polos extremos de referencia, tanto en lo espacial como en lo temporal, de la curiosidad.

Lo nuevo en Filón y que es una preformación de la tradición patrística no tiene que ver solamente con la delimitación del ámbito de aplicación de la teoría, sino con la indicación de una sucesión de estadios en los que se ha de realizar el conocimiento. Un ámbito de objetos no se ofrece legítimamente, sin más, al interés del cognoscente, sino con la condición de que se haya pasado por un estadio previo. La consideración teórica del mundo vendría condicionada por dos conocimientos que le son antepuestos: el conocimiento de sí mismo y el conocimiento de Dios. La dificultad estribaría en el círculo vicioso de que el autoconocimiento aún no se ha desprendido de su antiguo vínculo con la cosmología y restringido a la estricta experiencia interior; debe preceder a la cosmología para proporcionar a ésta el presupuesto del conocimiento de la *razón* de la creación del cosmos, pero, por otro lado, depende de la cosmología, como sistema que asignaría el puesto en el mundo que les corresponde a los distintos seres, siendo esencial para el autoconocimiento el verse clasificado en él.[1] Sólo la *memoria*, en Agustín, indicará un órgano y un contenido a partir de los cuales podrá constituirse lo designable como una «experiencia interior». Aquí se echa ya de ver qué puede significar, en la composición del Libro VI de las *Confessiones*, la coordinación entre el recuerdo y la curiosidad.

Ésta tendría su fundamento sistemático en el «drama de las almas» representado en el neoplatonismo. El escenario de la historia del alma estaría jalonado de antítesis: entre la unidad y la multiplicidad, entre el espíritu y la materia. El alma encontraría su determinación esencial en la contemplación de la unidad de lo espiritual; en cuanto alma del mundo, mantendría su unidad porque no está *en* el mundo, sino que gobierna el universo en unión con el *noûs* divino.[2] Pero si baja hasta el aislamiento de las almas humanas y se convierte ella misma en algo múltiple dentro de la multiplicidad entonces es interior al mundo y expuesta al peligro del mundo y sólo puede conservarse volviendo a pensar en su origen, no perdiéndose en la parada actual, sino permaneciendo concentrada en sí misma. La determinación de hacia dónde se dirige su mirada indicaría cómo el alma es capaz

[1] Ésta continúa siendo la problemática sobre la máxima socrática de conocerse a sí mismo y de su retirada en la metafísica cosmológica de Platón. En una anécdota referida por Eusebio (*Praeparatio Evangelica*, XI, 3, 6-8, ed. de K. Mras, 1956, pág. 8 y sig.) y sacada de la *Vida sobre Sócrates* de Aristoxeno (ed. Wehrli, fragm. 53), esto es atribuido, bajo el postulado de la unidad del conocimiento de lo divino y de lo humano, a la sabiduría india: Platón habría antepuesto el estudio de la naturaleza al de las cosas humanas y de la lógica; así como el médico ha de tener un conocimiento de todo el organismo antes de poder tratar un solo miembro, así también el hombre sólo podría ser considerado como tal en cuanto miembro del cosmos. Este enfoque le habría llegado ya a Sócrates del trato con algunos indios en Atenas, cuando éstos le preguntaron sobre qué cosa filosofaba y él les contestó que andaba investigando la vida humana. A lo que un indio le replicó, riendo, que sólo se puede fundamentar lo humano partiendo del conocimiento de lo divino.

[2] Plotino, *Enéadas*, IV, 8, 2 (trad. cast. de J. Igal, 3 vols., Gredos, Madrid, 1982).

de protegerse de la infección del mundo; en esta profilaxis tendría la curiosidad su lugar en el sistema.

Como parte del mundo, el alma estaría aislada y debilitada y entregada a su propia inquietud. La curiosidad no sería más que de forma secundaria una atracción ejercida por el objeto; primariamente sería una inquietud espontánea, una autoinsatisfacción, siendo llevada incesantemente de un lado para otro. El *polypragmonéin*[1] equivaldría a la *periergía*:[2] he aquí lo que caracterizaría a su existencia, *descentrada*, que intenta encontrar su satisfacción a partir de las cosas de fuera, que ha *olvidado* su origen y su adscripción originaria a lo espiritual y ha caído en la dispersión. Esa dispersión se traduciría en el hecho de que, en lugar de ver al Uno, ve la multitud. El ser del vidente no sólo es afectado por lo que ve, sino que está a merced de sus efectos; el ver no sería, en su realización, un tomar distancias, en el plano teorético, del «objeto», sino que se daría ahí todo un *páthos* de entrega al objeto, que sigue estando en una relación de *homoiósis*[3] con el sujeto y con su cualidad metafísica, determinada por el sistema jerárquico de las distintas formas de *hypóstasis* neoplatónicas.[4] Si el alma se vuelve de lo espiritual a lo material trueca su arriba por su abajo y es penetrada totalmente, desde el momento en que se gira, por la oscuridad y la indeterminación, que son las cualidades de la *hyle*.

Una condición fundamental para la preparación de la história conceptual de la *curiositas* es el que, en el plano de la metafísica neoplatónica, ya no haya, ni pueda haber, una posición de espectador respecto al mundo que esté seguro de sí mismo y en sosiego, o que toda teoría sobre su objeto sea algo *extático*, no pudiendo obtener, por la cualidad de éste, más que una ganancia o una pérdida de sí misma. Es digno de notar que los equivalentes griegos del término *curiositas* parten de un hábito externo de quien, en su dispersión, se ocupa de esto o de lo otro, y que este fenómeno se sigue formulando, en el fondo, a partir de un ocio teorético ideal; de ahí la dificultad, para Plotino –y pese a *ser* esto, evidentemente, lo que le importa–, de describir aquella vuelta de la mirada del alma hacia su origen como un acontecimiento *interior*. Entre el aislamiento y la debilidad del alma y su ajetreo indiscreto se abriría un hueco que sería idóneo para el proceso de conversión y que tendría el aspecto de un sitio que hubiera sido dejado libre para una *decisión interior*.

Incluso en la exposición del origen del tiempo a partir de la autoalienación de la eternidad sigue siendo determinante la antigua psicología de contrastes en torno a ese ajetreo indiscreto que se ha olvidado de lo que esencialmente le concier-

[1] «Ocuparse de muchas cosas» *(N. del T.)*.

[2] «Curiosidad excesiva e indiscreta» *(N. del T.)*.

[3] «Hacerse semejante, asimilarse a algo» *(N. del T.)*

[4] Plotino, *Enéadas*, I, 8, 4.

ne.[1] Pero aquí se trasluce otro intento de motivación: el quieto presente de la eternidad es sentido como algo reservado, que despierta la vaga idea de la posibilidad de una mayor posesión que parecería estar al alcance de la mano si uno corriese el riesgo de apropiarse de sí mismo (*idíosis*). Así habría surgido, del reposo de la posesión, el movimiento, en el que la eternidad se *temporizó*. El mundo habría surgido de ese *aventurarse* en el tiempo de la eternidad, de la inquieta búsqueda de lo inadecuado, una búsqueda que, por decirlo así, se crea a sí misma sus objetos y sale de sí para gozarlos. Si esta enigmática inquietud en el seno de la autosuficiencia esencial de lo *eterno* es el origen de ese *exceso* hipostatizado que ahora se piensa que es el cosmos –determinado, ya por su origen, como el objeto de un interés igualmente excesivo–, la peripecia de este proceso sería la *anámnesis*, igualmente enigmática, de la verdad del origen, en la que el ser caído es despertado y recuperado para sí mismo.[2] La *anámnesis* sería una recuperación de la orientación metafísica, un encuentro consigo mismo, la presencia renovada de las posibilidades genuinas del ser. Lo que falta en Plotino es tanto una motivación expresa de esa inquietud que conduce a la caída como una redención, que se pueda reconocer como tal, por parte de la *anámnesis*, redención que en los sistemas gnósticos ejerce el Salvador.

En el neoplatonismo se habían convertido la *curiositas* y la *memoria* en actos decisivos de la historia de las almas, construida simétricamente en el descenso y en el ascenso. Lo que le quedaba por hacer a Agustín era completar la *descosmologización* de esta historia de las almas, donde la fase de la individuación había sido ya identificada con la pérdida del *status* originario. La disposición de Agustín a hacer del *peccatum originale*, en cuanto pecado de la especie, la piedra angular de toda su teología y de su absolutismo de la gracia ha de ser entendida, en lo esencial, con toda seguridad, a partir de la historia neoplatónica de las almas como el proceso de la *única* alma del mundo. La dificultad, surgida de este presupuesto, de hacer una exposición del proceso de cada alma *individual* mediante estas categorías probablemente sólo pudo ser soslayada tematizando su propia historia vital en las *Confessiones*. La ontológica historia primigenia del cosmos y del tiempo cósmico se convertía así en un contenido *experimentable* en el tenso arco de una sola existencia. Con ello, las posibilidades de la *tentación* fueron presentadas bajo el mismo aspecto que las de la *conversión*. Dado que la acentuación del carácter de *gracia* que tenía la *justificación* hurtaba a ésta, en mayor o menor medida, a la accesibilidad empírica, lo que atrajo más la atención del sentido descriptivo y clasificador de la orientación fue todo ese paisaje plagado de asechanzas del elemento *malo*. Lo que tenía que ser captado ya no era un *estado*, sino todo un campo de posibilidades,

[1] Plotino, *Enéadas*, III, 7, 11.
[2] *Ibid.*, IV, 8, 1.

cada una de las cuales encerraba aún en sí, una y otra vez, el drama entero de la pérdida de sí mismo. He aquí el punto de arranque que dará lugar a la recepción y al desarrollo posterior de la representación de la *curiositas*.

El aspecto biográfico de Agustín en lo referente a la potencia del ansia de saber considerada como una *tentación* tendida al hombre iba a ser determinado por su pertenencia al maniqueísmo gnóstico. La concepción fundamental de los sistemas gnósticos consistía –dejando aparte otros rasgos, sobre todo mitológicos– en la identificación entre el conocimiento y la salvación; ésta era la raíz de todos sus puntos comunes con el neoplatonismo. Tanto en el gnosticismo como en Plotino, la *anámnesis*, como un acto de actualización intelectual, no precisaba de ninguna otra toma de postura de orden práctico. El recuerdo *es* ya una recuperación del origen. El reino de lo espiritual avistado de nuevo en la *anámnesis* llenaría, con su sola presencia, el alma y determinaría su ser y su camino exactamente igual que, al principio de la historia de las almas, la mirada de reojo, de simple curiosidad, hacia la *hýle* bastó para poner al alma fuera de sí y arrastrarla a la prisión del mundo. La dirección en que aquélla mira y lo que ve con esa mirada *decide* ya sobre su infortunio y salvación. En correspondencia con esto, en las mitologías de corte gnóstico, el mero acto de escuchar la llamada *es* ya la salvación, y el *saber* sobre el Salvador la consumación de la misma. Por consiguiente, la cosmología y la doctrina de la salvación ya no podían separarse; el conocimiento del mundo se convirtió, él mismo, en un tema teológico central.

Lo que, según nos informa Ireneo,[1] había sido dicho en el sistema del gnóstico Valentino (hacia el año 150) sobre el origen de la materia del mundo presenta una notable semejanza con el sistema de Plotino, un siglo posterior. En el escalonamiento de los doce *Eones* de este sistema, el Padre originario que corona la escala sólo podía ser conocido mediante el *Noûs* engendrado por Él mismo, y únicamente este *Noûs* «disfrutaba de la visión del Padre y se deleitaba con la contemplación de su inmensa grandeza». La comunicación de este gozo al resto de los *Eones* se veía, según la voluntad del Padre, frustrada por la *Sigé*, el silencio hipostasiado, «que iba a conducir a todos ellos a la reflexión y al deseo de buscar al Padre originario». *Sofía*, el duodécimo y último de los *Eones*, no quería darse por contenta con el estado que tenía, sino que, por celos de la comunidad del *Noûs* con el Padre, cayó en una apasionada excitación e intentó salvar la distancia que le separaba de aquéllos. «Dado que ella anhelaba algo imposible e inaccesible, engendró un ser informe [...]; al ver esta imperfecta criatura, primero se entristeció, pero luego fue presa del temor de que ella no poseyese siquiera el ser por completo. Después cayó en la perplejidad más extrema, buscando la causa de ello y de qué manera podía esconder tal criatura. Entonces se puso a reflexionar sobre sus sentimientos y em-

[1] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, I, 2, 1-3.

prendió la vuelta, tratando de retornar al Padre, pero después de un trecho, se sintió débil y rogó, humildemente, al Padre [...]. De aquí, de la ignorancia, la pena y la angustia tuvo su primer origen la materia.» Así pues, también en este mito radicaría el origen del mundo visible en la *hýbris* (traspuesta a un plano erótico) de la teoría. Pero no aparece de forma tan clara la desaprobación de esa autoelevación de *Sofía*, pues el propio Padre originario la salva del gran peligro en que ha caído al atreverse a entrar en el abismo de lo Insondable.

La simpatía manifiesta que tiene el gnosticismo por la aspiración a *conocer lo Insondable* se convierte, para sus críticos cristianos, en el núcleo del problema. En la especulación gnóstica parece que sale a nuestro encuentro, por primera vez, un concepto de conocimiento que está dispuesto a llevar la reivindicación de su objeto hasta el infinito. Hay dos características formales de los sistemas gnósticos que hacen que surjan cada vez nuevos elementos especulativos concernientes a la mediación y a la transición: el dualismo y el emanantismo. Ireneo de Lyon (*circa* 130 -*circa* 202) censura la especulación sobre el llamado *Pleroma*: «Si fuera del *Pleroma* existe todavía algo, el *Pleroma* tiene que estar en su interior y ser circundado por ello. Pero al hablar del *Pleroma* se refieren al primer Dios. O el *Pleroma* y lo otro existente están separados entre sí por una distancia infinita. Pero entonces ha de existir una tercera instancia, que los mantenga a esa distancia infinita. Esta tercera instancia rodeará y abarcará a las otras dos, y deberá ser, por tanto, más grande que aquéllas, ya que contiene a las dos en su seno, y así el discursó seguirá hablando, hasta el infinito, por un lado, de lo que es abarcado y, por otro, de lo que abarca».[1] Tal forma de conocimiento, que no podría llegar jamás a su última razón y a su primera instancia, es considerado como algo totalmente contrario a la *aportación* de la fe; la pulsión cognoscitiva del gnosticismo plantearía a su objeto una serie de preguntas que él *no puede contestar*, cayendo así en la insusbstancialidad y futilidad.[2]

---

[1] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 1, 3: «[...] *et in infinitum de his quae continentur, et de his quae continent, incidet sermo*». La raíz de esta necesidad de seguir hablando de ello indefinidamente la ve Ireneo en el dualismo; hace que el *cogitare* se convierta en *excogitare* (en el sentido de *inventar, maquinar, fabricar*), tan característico del lenguaje antignóstico: «[...] *et semper necessitus erit excogitare altera Pleromata, et alteros Bythos, et nunquam aliquando consistere, semper quaerentes alios, praeter dictos*» (II, 1. 4). El dualismo tendría que admitir, para funcionar, un presupuesto inconciliable con la esencia de la divinidad, a saber, que una instancia no se preocupa de la otra –o sea, la premisa de los dioses *despreocupados* de la teología epicúrea–: «*Et cum haec sic se habeant, unusquisque deus suis contentus erit, et non curiose et de alienis; sic quo minus, iniustus erit et avarus, et cessans esse quod deus est*» (II, 1, 5). Pero si un Dios debiera renunciar a afirmar el poder que tiene sobre todo caería en contradicción consigo mismo y perdería un atributo esencial: «[...] *et solvetur omnipotentis appellatio*». La disposición de la fe a parar en una *instancia última* tendría, por tanto, su correlato en la esencia misma de lo divino, esencia que incluiría hasta aquel rasgo de *curiositas* divina que había sido inventado contra el Dios estoico.

[2] *Ibid.*, II, 1, 3: «[...] *ut nunquam stet eorum excogitatio in uno deo, sed per occasionem plus quam est quaerendi, in id quod non sit excidat, et absistat a vero deo*».

Ireneo ha visto claramente que la raíz filosófica de la multiplicación de las esferas del ser por parte del gnosticismo estaba en el platonismo y su relación modelo-copia entre las ideas y sus imágenes.[1] Sacó de todo ello la conclusión de que el pensamiento no debe admitir, como lo último que lo vincula, una esfera de objetos prototípicos, sino un *Inventor* personal de estos mismos modelos.[2] En Platón, la cualidad de prototipo se habría convertido en un *predicado real.* Las ideas tendrían en sí mismas la cualidad de deber ser modelos, una cualidad que sólo podría ser reproducida, en cuanto tal, *una sola vez,* mientras que las imágenes procedentes de ellas ya no contendrían esa cualidad de deber ser prototipos. Por tanto, las copias de estas copias son, ontológicamente, algo descualificado, como se dice expresamente en el Libro X de *La República*, al criticar la imitación propia del arte.

En cambio, el neoplatonismo y el gnosticismo han hecho de los conceptos de modelo y copia algo, en el plano óntico, indiferente, considerando la correspondencia existente entre ambos desde un punto de vista meramente relacional, de manera que cada copia se ha convertir en una simple multiplicación, superflua y no debida, del modelo originario. Con ello entraba en juego la posibilidad de cualquier clase de iteración y de una especulación ilimitada. No es en la *gnósis* sino en la *pístis* (la fe) donde coincidiría el interés racional de *economizar* preguntas teóricas con el interés teológico de resaltar el carácter absoluto del concepto de Dios. El postulado de un *ordo scientiae*, con una relación jerárquica de dependencia de lo creado respecto al Creador, que ya no puede ser preguntado –como aún era posible con el Demiurgo platónico– sobre el origen de su plan cósmico adquiriría en esta confrontación la apariencia de una racionalidad crítica.[3]

Un ejemplo más del concepto de autolimitación de orden *racional* con la que los polemistas cristianos hacen frente al gnosticismo lo da la crítica de la especulación numérica: de relaciones numéricas no deberían deducirse reglas para relaciones de hecho, sino que habría que entender los propios números a partir de la regla de la que hayan surgido, y precisamente de esta relación entre la regla y la multiplicidad numérica podría sacarse un resultado para su aplicabilidad a la relación entre Dios y el universo.[4] Sorprendentemente, en los textos de polémica

---

[1] Ireneo de Lyon, *op. cit.*, II, 16, 1: «*Rursum igitur si illorum imago conditio est, quid prohibet illa eorum, quae super ea sunt, imagines esse dicere, et quae super ea sunt, rursus aliorum; et in immensas imagines imaginum excidere?*».

[2] *Ibid.*, II, 16, 3: «[...] *ipse a semetipso exemplum et figurationem eorum quae facta sunt, accipiens* [...] *cogi aliquando in aliquo uno statuere sensum, et ex eo figurationem factorum confiteri* [...].»

[3] *Ibid.*, II, 25, 4: «*Ordinem ergo serva tuae scientiae et ne ut bonorum ignarus supertranscendas ipsum deum; non enim transibilis est: neque super demiurgum requiras quid sit; non enim invenies* [...]. *Non enim excogitabis, sed contra naturam sentiens, eris insipiiens; et si in hoc perseveraveris, incides in insaniam, sublimiorem teipsum melioremque factore tuo existimans, et quod pertranseas regna eius*».

[4] *Ibid.*, II, 25, 1: «[...] *sed ipsos numeros, et ea quae facta sunt aptare debent subiacenti veritatis argumento. Non enim regula ex numeris, sed numeri ex regula: nec deus ex factis, sed ea quae facta sunt, ex deo. Omnia enim ex uno et eodem deo*».

contra el gnosticismo es rara la referencia a una reserva de orden escatológico, es decir, a una solución en el más allá de los problemas que hayan quedado sin solucionar en la existencia terrena, mientras impugnan la pretensión gnóstica de ver solucionadas todas las cuestiones *ya aquí* abajo.[1] No estaría, efectivamente, en primer plano el interés del hombre y de su afán de conocer, sino la percepción de los derechos soberanos de Dios. Tal desplazamiento de la acentuación desde lo que era un anuncio de salvación dirigido al hombre a la presunta percepción de los intereses divinos *a través* del hombre será incorporado igualmente a la tradición de la *curiositas*.

Las metáforas en torno a la soberanía divina se superpondrían al núcleo legítimamente teológico de esa polémica antignóstica, consistente en que toda esa reivindicación de conocimiento, imposible de satisfacer, parece estar empapada en una profunda desconfianza respecto a la voluntad de la Revelación divina y la *finalidad* de sus medidas salvíficas. La idea de una Revelación *secreta*, *necesitada* de un desciframiento exegético y alegórico por parte del ingenio humano, encerraría en sí una evidente contradicción, pero que, a causa de sus propias necesidades de comprensión, raras veces es mostrada. La esencia de tal Revelación, dada por Dios y convertida por Él en algo necesario para la salvación, tendría que ser fácilmente accesible y no depender de todo ese desciframiento especulativo del gnosticismo.

La posición de los críticos cristianos debería diferenciarse de la de los gnósticos, sobre todo, en que ellos habrían *cedido* su derecho al conocimiento a la Majestad divina y, encima, animaban a los gnósticos a que hiciesen lo mismo: «*Cedere autem haec talia debemus deo* [...]».[2] Este modelo teológico era, sin más, transferible al conocimiento del mundo físico, donde escaparía a nuestro saber incluso mucho de lo que tenemos delante y que, reconociendo la preeminencia de Dios, lo dejamos en sus manos.[3] Ireneo es, por lengua y educación, griego, y esto podría ser la razón de que no considere un vicio la curiosidad intelectual. Más bien habría que decir que intentaba argumentar racionalmente a favor de la autolimita-

[1] Véase como ejemplo el pasaje de Ireneo, *Adversus haereses*, II, 28, 7: «*Nos autem adhuc in terra conversantes, nondum assidentes throno eius* [...]».

[2] *Ibid.*, II, 28, 2.

[3] *Ibid.*, II, 28, 2: «*Et non est mirum si in spiritalibus, et coelestibus, et in his quae habent revelari, hoc patimur nos; quandoquidem etiam eorum quae ante pedes sunt (dico autem quae sunt in hac creatura, quae et contrectantur a nobis, et videntur, et sunt nobiscum), multa fugerunt nostram scientiam, et deo haec ipsa committimus. Oportet enim eum prae omnibus praecellere*». Y luego se aducen ejemplos como éstos: las causas de las inundaciones del Nilo, el fenómeno de las aves migratorias, las mareas altas y bajas, la meteorología, las fases de la luna etcétera. «*In his omnibus non quidem loquaces erimus, requirentes causas eorum; qui autem ea fecit solus deus, veridicus est.*» El pasaje pone de manifiesto también la procedencia, a partir de esa reserva soberana de la Majestad divina, incluso de un axioma con un aspecto epistemológico tan marcado como el de la convertibilidad entre *verum y factum*.

ción de la razón a causa de la fe, al parecerle su falta de límites, por sus consecuencias, una absurdidad que los autores clásicos aún no habían sospechado.

La hipertrofia de la realización teorética es una nueva experiencia histórica, conseguida en el gnosticismo; a partir de ella se agudiza la competencia entre el afán de saber y el conocimiento de la fe. Esta competencia pide una decisión: «Mejor es que uno no sepa absolutamente nada y no conozca ni una sola causa de las cosas creadas, pero persista en la fe y en el amor a Dios que si, hinchado por tal ciencia, desfallece en el amor que da la vida al hombre [...] y a causa de sutilezas y minucias cae en la impiedad».[1] Pero si bien Ireneo recurre a las palabras bíblicas «Todos los cabellos de vuestra cabeza están contados», la alternativa a la curiosidad defendida por los gnósticos –el *curiose inquirere* del que se pone justamente a contar «cuántos cabellos tiene cada uno en su cabeza y cuál es la causa de que éste o el otro tenga tal número y que no todos tengan el mismo número, de modo que miles de veces se encuentran mil números distintos»– no serían las otras palabras bíblicas que hablan de la confianza en la creación y providencia de Dios, sino toda una economía racional de la renuncia y una autodisciplina en la elaboración de teorías, no para evitar un vicio, sino por mantenerse dentro de los límites de lo humanamente posible.[2] «La sana razón, una razón no temeraria, prudente y orientada hacia la verdad sólo cuida afanosamente de aquello que Dios ha encomendado a la competencia del hombre y sometido a su conocimiento, donde sigue progresando y procurándose un saber mediante un ejercicio cotidiano. En ello va comprendido tanto lo que tenemos al alcance de los sentidos y claramente a la vista como lo dicho sin sombra de duda y expresamente en las Sagradas Escrituras.»[3] El distanciamiento respecto al gnosticismo lo entiende Ireneo como una autoconservación de la propia razón mediante el mantenimiento de su economía teleológica. Del que traspase el ámbito de lo que es patente al hombre y busque lo que se le escapa («*quae non aperte dicta sunt neque ante oculos posita*»), habría que decir que prefiere buscar que encontrar.[4]

El enfoque elegido por Clemente de Alejandría (*circa* 150-*circa* 216) es el de vencer al gnosticismo *superando* en la doctrina cristiana sus pretensiones de un verdadero conocimiento. Aunque la antigua filosofía, como compendio de toda una serie de teorías que hablan de lo que es capaz el hombre, se vea ahora admitida como una función propedéutica de cara a la conversión del gnóstico cristiano, no queda libre, con esta mediatización, de su ambigüedad. Esto se hace patente en

[1] Ireneo de Lyon, *op. cit.*, II, 26, 1: «[...] *per quaestionum subtilitates et minutiloquium in impietatem cadere*».

[2] *Ibid.*,II, 16, 2.

[3] *Ibid.*, II, 27, 1.

[4] *Ibid.*, II, 27, 2: «*Itaque secundum hanc rationem homo quidem semper inquiret, nunquam autem inveniet, eo quod ipsam inventionis abiecerit disciplinam*».

su suposición, de carácter mítico, de que la filosofía habría sido traída a los griegos por un ángel caído, como un bien sustraído del cielo. Pero esta ilegitimidad –que parece del todo gnóstica– vuelve a ser compensada mediante la autorización del propio Dios, del que no es lícito suponer que ignoraba lo que estaba pasando: «Y entonces aquel bien robado pudo reportar a los hombres cierto provecho –aunque ésta no fuera la intención del ladrón–, al llevar la divina providencia un acto sacrílego como éste a un final útil.»[1] De esta fuente de ángeles caídos –que «no bien habían llegado a conocimiento suyo tales secretos empezaron enseguida a chismorrear sobre ellos con las comadres»– no sólo habría llegado a los griegos la doctrina de la providencia, sino también el empeño por desentrañar los fenómenos celestes.[2]

Hubiera sido extraño que en el rico y variopinto paisaje desplegado por Clemente ante sus lectores (no es casual que nombrara al tercero de sus escritos más importantes *Tapices*) no reapareciera también la figura de Ulises, del que se había servido Cicerón para ejemplificar en un sentido crítico su visión jerárquica sobre la curiosidad de conocer el mundo y el deber del ciudadano. Puede que el recurso a las grandes figuras de la imaginación y la memoria humanas no fuese, en su intención, más que un ornamento retórico; pero, de todos modos, el rico potencial atesorado por tales figuras obliga, cuando menos lo espera, al autor –que no parece dispuesto a dejarse arrastrar por las mismas– a salir a la palestra y definir el concepto que tiene sobre el hombre y su forma de existencia.

En la primera parte de las tres en que está dividida la obra principal de Clemente, *Exhortación a los griegos*, aparece Ulises –inversamente a lo que le había reprochado Cicerón– como una encarnación de todos aquellos que no quieren pagar el precio de la salvación eterna, sino que «se aferran al mundo como ciertas especies de algas a las rocas del mar, y no se preocupan de la inmortalidad, ya que, como el hombre de Ítaca, no sienten nostalgia de la patria celeste y de la verdadera luz, sino del humo del hogar patrio».[3] El Ulises atado al mástil es visto aquí como un ser dominado por el deseo de volver a su patria terrestre, no exponiéndose al riesgo, aparentemente letal, de la verdad. Pero en los *Tapices* la figura de Ulises aparece como la encarnación de un gnóstico que no necesita taparse angustiosamente los oídos para no oír la sabiduría mundana de los griegos, sino que escucha las voces de la cultura helénica y, sin embargo, no pierde el rumbo de vuelta hacia la verdad: «La mayor parte de aquellos adscritos al nombre de cristianos se asemejan, al

[1] Clemente de Alejandría, *Stromata*, I, 17, 81 (trad. cast.: *Stromata*, trad. de M. Merino, 4 vols., Ciudad Nueva, Madrid, 1996-2003).
[2] *Ibid.*, V, 1, 10.
[3] Clemente de Alejandría, *Protreptikós*, IX, 86, 2 (trad. cast.: *Protrépticos*, trad. de Mª Isart, Gredos, Madrid, 1994). La interpretación del viaje errátil de Ulises es preparada, en este pasaje, mediante la analogía con el relato bíblico del peregrinaje del pueblo por el desierto tras la salida de Egipto (IX, 85, 2).

acercarse, sin pretensiones de una formación más refinada, al *Lógos*, a los compañeros de Ulises; pasan de largo, no, ciertamente, junto a las Sirenas, sino junto a los ritmos y melodías, tapando sus oídos con el rechazo del saber (*amathía*), porque saben muy bien que si hubieran abierto sus oídos a la verdad griega una sola vez no habrían podido encontrar más el camino hacia la patria. Pero quien quiera elegir lo que es útil para aquellos que han de ser adoctrinados –sobre todo si son griegos– no debe apartarse del amor al saber (*philomathía*), como si fuera un animal carente de razón, sino que tiene que recopilar para sus oyentes el mayor número posible de pensamientos que le puedan servir de ayuda. Sin embargo, uno no debe quedarse todo el tiempo en ellos, sino sólo el tiempo necesario para aprovecharse de los mismos, de manera que, tan pronto les haya sacado la utilidad que busca y se los haya apropiado, pueda retornar a la patria de la verdadera filosofía, después de haber extraído la certeza dimanante de ellos, como una firme convicción para el alma».[1]

En este esbozo van insertadas las instrucciones que Clemente da al gnóstico sobre la forma de tratar con la tradición griega y sobre la autolimitación de su interés por el saber: «Nuestro gnóstico tendrá, pues, una formación muy variada, no porque quiera apropiarse, como si de virtudes se tratara, de las distintas disciplinas del saber, sino porque las utiliza como ayuda; y al diferenciar entre lo común y lo particular llegará a la verdad [...]. En cambio, hay que evitar el trajín inútil, muy ocupado con algo que no tiene ninguna importancia; nuestro gnóstico tendrá, más bien, que ocuparse de las diversas ciencias viendo en ello un ejercicio previo, que, por un lado, ayude a que la verdad sea transmitida de la forma más exacta y clara posible y, por otro, sirva de protección contra todos aquellos discursos que quieren erradicar la verdad con sus artes perniciosas».[2] La mediatización cristiana de ese interés por la teoría que él encuentra en la educación tradicional no le permite a Clemente incluirlo en su doctrina por la importancia que pudiera tener en sí mismo, sino como un *deber de segundo orden*, condicionado por las circunstancias.

La curiosidad, que parece motivar las doctrinas erróneas, no es vista, sin embargo, por él como una pulsión inevitable que induce al error, sino como un motivo, de suyo, indiferente, que puede ser puesto igualmente al servicio de la verdad, con tal que se le asigne la función que le corresponde: «Pues mientras que la verdad que aparece en la filosofía griega sólo se extiende a sectores parciales, la auténtica verdad pone en su sitio a todos los intentos engañosos de la sofística por hacer algo creíble, exactamente igual que el sol ilumina con su claridad todos los colores, mostrando tanto en el blanco como en el negro su textura».[3] De nuevo sir-

[1] Clemente de Alejandría, *Stromata* VI, 11, 89.
[2] *Ibid.*, VI, 10, 82.
[3] *Ibid.*, VI, 10, 83 (véase también I, 9, 43).

ve la alegoría del sol para esclarecer la relación de la verdad absoluta –cuya visión directa va unida al peligro del deslumbramiento– con las verdades parciales del mundo, que le estarían subordinadas, sin quedar, por ello, excluidas.

La distinción usual entre la sabiduría y las ciencias también ayuda a Clemente a rescatar disciplinas que habían sido discutidas, como la astronomía y la geometría. Quien dude de que sea útil saber algo de los movimientos del sol y de los cuerpos celestes y sus causas y reflexionar sobre principios geométricos correrá también el peligro de caer, en la cuestión sobre la *libertad del espíritu,* en opiniones erróneas. Evidentemente, debemos conjeturar aquí que el conocimiento científico de los astros se ha librado de la sospecha de que el comportamiento humano está condicionado por las constelaciones cósmicas, y esto porque –como Epicuro ya había pensado– la física le habría *neutralizado* al hombre su objeto.[1] Este *conocimiento* cristianamente legitimado no tiene en Clemente sólo una significación para la salvación individual, sino que descubriría el sentido *paidéutico* de la historia. La confrontación con la filosofía griega habría de apuntar, mediante el ejercicio de una crítica hecha con amor, a que los partidarios de aquellas doctrinas «puedan ver al fin, aunque sea un poco tarde, el valor que tiene la erudición, para cuya consecución ellos han emprendido tan largos viajes por el mar del mundo».[2] Pero el *conocimiento* no es aquí una oferta que se haga a todos; es una exigencia suprema de la autorrealización cristiana, no una condición para la salvación en general. Para ilustrar esto aparece de nuevo la imagen de Ulises, que, solo entre sus compañeros, arrostra la amenazada de las Sirenas, un Ulises que, en representación de los otros, sigue su curiosidad a fin de poner de manifiesto, una vez por todas, lo resistible que puede ser la tentación: «Basta que uno haya pasado de largo junto a las Sirenas».[3]

La fórmula de la salvación extraída de la escena de las Sirenas de la *Odisea* da pie a la justificación de la falta de pretensiones literarias de la obra *Tapices* (y, como ella, todo un tipo de literatura preocupada solamente por las cuestiones de la salvación): «Lo más importante, lo sé muy bien, es salvarse uno mismo y servir de ayuda a aquellos que quieren ser salvados [...]». Pitágoras habría aconsejado preferir las Musas a las Sirenas, queriendo enseñar con esto «que uno debe cultivar las ciencias, pero no buscando en ellas satisfacer un placer» (vuelve a asomar también aquí la diferencia entre uso y gozo). Lo esencial aquí es que, respecto al papel de *conocedor* del individuo, se deja el suelo en que se asentaba un tipo de afirmación sobre *la naturaleza humana* como la que aparecía al principio de la *Metafísica* aristotélica: lo humano es delegado aquí a algunas figuras solitarias, como Ulises y las

[1] Clemente de Alejandría, *Stromata,* VI, 11, 93.
[2] *Ibid.,* II, 1, 2.
[3] *Ibid.,* I, 10, 48.

Sirenas, Edipo o la Esfinge, así como al individuo *conocedor*, del que se dice que le basta con encontrar un único oyente. Hay, por tanto, algunas posiciones humanas que son expuestas y donde la tentación no puede ser eludida, sino que tiene que ser superada, atendiendo, como una especie de tarea histórica, a toda una economía de lo humanamente realizable. Cuando, en la polémica con el gnosticismo, es cuestionado el papel especial del individuo, cambia también el acento puesto en la exégesis de la imagen de Ulises: éste es alabado únicamente por su acción, *pastoral,* de tapar los oídos a sus compañeros, mientras ahora pasa inadvertida la excepcionalidad de su postura.[1]

En la patrística latina, la expresión *curiositas* incorpora, por obra de Tertuliano (*circa* 160-220), un elemento de significación específicamente antignóstico. Puede que haya influido en ello la acuñación característica que había encontrado esta palabra en las *Metamorfosis* de Apuleyo, obra aparecida entre el año 170 y 180.[2] El proceso de transformación del afán de saber natural y consubstancial al hombre en una pieza más del catálogo de vicios ha dado aquí un paso decisivo, convirtiéndose la *curiositas* en el rasgo dominante del carácter de una persona.

Esto lo había preparado ya, al hacer la historia conceptual de la *polypragmosýne,* Plutarco (*circa* 45-*circa* 125), con un tratado que presentaba el *estar ocupado con muchas cosas* como algo nocivo, sobre todo en el ámbito de las relaciones humanas. Las sospechas que Plutarco abrigaba contra esta cualidad partía del supuesto de que el presunto *interés* del hombre busca, ante todo, lo malo oculto, que luego trata de divulgar mediante el «cotilleo».[3] Esta curiosidad amiga del cotilleo estaría dirigida a la esfera íntima del prójimo, rompiendo así el carácter secreto, de alguna forma humano, de lo malo en el hombre. Verbaliza y pone en circulación a modo de habladurías algo que, como indecible, pertenece al otro; por dar un ejemplo extremo: el adulterio podría ser descrito como una especie de curiosidad por saber cómo es el placer de otro.[4] Constituye un rasgo característico del griego Plutarco el recomendar, como medicina contra esa curiosidad amiga de habladurías, una desviación del interés ocupándose con otros objetos, mencionando, en este punto, expresamente, el cielo y sus astros, la tierra, el aire y el mar. Nos sigue asegurando que la naturaleza no tiene nada contra ese afán de saber que quiera ocu-

[1] Hipólito, *Refutatio omnium haeresium,* VII, 13.
Sobre la alegorización de Ulises véase K. Rahner, «*Odysseus am Mastbaum*», en *Zeitschrift für katholische Theologie,* LXV (1941), págs. 123-152; del mismo autor, *Griechische Mythen in christlicher Deutung,* Zúrich, 1945, págs. 414-486.
[2] Acerca de la *curiositas* en Apuleyo véase H. J. Mette, «*Curiositas*», en *Festschrift Bruno Snell,* Múnich (1956), págs. 227-235. También A. Wlosok, «*Zur Einheit der Metamorphosen des Apuleius*», en *Philologus,* CXIII (1969), págs. 68-84.
[3] Plutarco, *De curiositate,* 516 d e.
[4] *Ibid.,* 519 c.

parse de ella; ¡claro que allí no hay forma de encontrar nada de todo aquello malo que se buscaba en secreto, y quien, con todo, no pueda prescindir de esto, mejor que se ocupe de la historia![1]

En la novela de Apuleyo, la *curiositas* se radicaliza, tematizándose en ella su potencia de índole mágica, que ya Filón creía haber reconocido en el secreto impulso de la misma hacia la trasposición. Tendría que ver con la ironización de la curiosidad de Lucius, animal, crédula y capaz de toda indecencia, el hecho de que entre sus ancestros famosos se cuente tanto el autor del tratado *De curiositate*, Plutarco, como también el escéptico Sexto Empírico. La intemperancia del placer por saber que tiene el héroe de la novela, que se autopresenta como alguien «no, ciertamente, curioso, sino que quiere saberlo todo o, al menos, saber muchas cosas»,[2] se revela como una degeneración del afán filosófico de saber. Por lo demás, no tiene reparo en describirse a sí mismo como poseído por una curiosidad innata.[3] La condición *ontológica* de la desmedida *curiositas* del protagonista y de sus tendencias hacia la magia es la pérdida de solidez que experimenta el perfil del mundo, la eliminación del aspecto cósmico de la realidad, con la consiguiente explosión del horizonte de posibilidades humanas, que crea una zona donde es imposible predecir qué puede esperar el hombre: «[...] *nihil impossibile arbitror*». Ocurre algo inesperado para la experiencia corriente. De la opulencia de un banquete se dice: «[...] *quicquid fieri non potest ibi est*». La curiosidad ya no busca las cosas maravillosas y dignas de admiración del espacio cósmico, sino lo sorprendente, lo raro, lo «curioso», en el sentido objetivo del término, una realidad disuelta en una serie de tránsitos y transformaciones que nos deje boquiabiertos. El héroe de la novela se describe a sí mismo como alguien «excesivamente deseoso de conocer todo lo raro y sorprendente».

Agustín hace una alusión, al referirse al paisaje africano, a que conocía esta novela. Cosa no menos probable en el caso de Tertuliano, ciudadano de Cartago. La biografía intelectual de Tertuliano, que sólo se hizo cristiano en edad madura y que todavía más tarde se volverá hacia el montanismo, puede presentarse como el intento más esforzado de pensar y de vivir a contracorriente de su propia naturaleza. Este extremadamente complicado pensador, experimentado en toda clase de refinamientos jurídicos y en el uso de los instrumentos retóricos, resulta que se consagra en cuerpo y alma al programa de una credulidad *sencilla*, donde se aquiete todo aquel preguntar, y, ciertamente, no tanto mediante una posesión, demos-

[1] Plutarco, *De curiositate*, 517 c e.

[2] Apuleyo, *Metamorphoses*, I, 2 (trad. cast.: *Las Metamorfosis o el Asno de Oro*, trad. de J. Martos, 2 vols., Consejo Supeior de Investigaciones Científicas, Madrid, 2003): «[...] *non quidem curiosum, sed qui velim scire vel cuncta vel certe plurima*».

[3] *Ibid.*, III, 14, 1: *familiaris curiositas* (así también en IX, 12, 2), IX, 13, 4: *ingenita curiositas*; IX, 15, 1: *genuina curiositas.*

trable y tranquilizadora, de la verdad como mediante la renuncia, consciente y que se contradecía con su propia naturaleza, de ese afán de saber que apremia a preguntar. La raíz del gnosticismo tendría que ver, para él, con la obstinada insistencia en ese seguir preguntando. Llega incluso a negar que él hubiese planteado alguna vez los mismos problemas que entonces estaba, de hecho, tratando; todas las objeciones y dificultades de las que habla le habrían sido impuestas desde fuera.[1] Por ejemplo, el querer saber sobre el alma más de lo estrictamente contenido en la expresión –algo que ha surgido del aliento divino (*ex dei flatu*)– llevaría, según él, a un derroche ilimitado de argumentos en torno a posiciones ya decididas de antemano y, allí donde el argumento no sea suficiente, al empleo de medios de persuasión retórica.[2]

Tertuliano hace a los herejes responsables de la recepción de la filosofía antigua en el cristianismo: el pluralismo introducido por ellos habría obligado a servirse de los instrumentos de confrontación intelectual anteriormente dados. Una religión homogénea no hubiera necesitado de ninguna recepción filosófica. La diferencia entre el gnosticismo y lo que él mismo cree se reduce, según Tertuliano, a una interpretación distinta del mismo mandato bíblico «¡Buscad y encontraréis!». El gnosticismo perenniza esta relación condicionada, manteniendo abiertas, a la intranquilidad de la búsqueda, posibilidades de encontrar cosas siempre nuevas, mientras que Tertuliano localiza en el acto inmanente de la aceptación de la fe el final de la búsqueda. «En un solo y determinado sistema doctrinal no puede haber una investigación ilimitada. Hay que buscar hasta que se encuentra, y creer, cuando se ha encontrado, y después no hay otra cosa que hacer que conservar aquello que se ha comprendido en la fe, con la convicción de que no se debe creer otra cosa y, por tanto, tampoco seguir inquiriendo más, ya que se ha encontrado y aceptado por la fe lo enseñado por Aquel que nos mandó no buscar ninguna otra cosa que su doctrina.»[3] Sigue operando inadvertidamente el modelo de la antigua concepción del movimiento, según la cual la tranquilidad del estado final determina teleológicamente todo el proceso. En el hombre estaría siempre al acecho la disposición a ceder a las exigencias de la filosofía, una filosofía asurgida «de la inven-

[1] Tertuliano, *De baptismo*, 12 (trad. cast.: *El bautismo*, trad. de S. Vicastillo, Ciudad Nueva, Madrid, 2006).

[2] Tertuliano, *De anima*, III, 4, II, 6: «[...] *late quaeruntur incerta, latius disputantur praesumpta. Quanta difficultas probandi, tanta operositas suadendi*». *Operositas* es usada aquí, como ya en Quintiliano (*Institutio Oratoria*, VIII, 3, 55), como un equivalente de las expresiones griegas *periergía* y *polypragmosýne*. Acaso se podría especificar la diferencia de significado entre *operositas* y *curiositas* diciendo que la turbación y complicación intelectual desencadenada por la *curiositas* se traduce en *operositas*, manifestándose como una *curiositatis labor* (*De testimonio animae*, I, 2).

[3] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 9 (trad. cast.: *Precripciones contra todas las herejías*, trad. de S. Vicastillo, Ciudad Nueva, Madrid, 2001): «*Unius* [...] *et certi instituti infinita inquisitio non potest esse. Quaerendum est donec invenias, et credendum, ubi inveneris*».

tiva del saber terreno para cosquillear los oídos» y a someterse al canon de sus preguntas, como un compendio de todo aquello cuyo conocimiento constituiría una legítima necesidad humana. Pero la filosofía no sería más que un «precipitado esclarecimiento de la naturaleza y de los designios de Dios», suministrando, a partir de esta precipitación, su *armamento* a los herejes.[1]

Tertuliano mostraba tener una clara conciencia de que el proceso histórico estabiliza todo el sistema de cuestiones planteadas alguna vez, ejerciendo con ello una necesidad de respuesta que impone la sustitución y reocupación de aquellos lugares del sistema que hayan quedado vacantes. Por consiguiente, ya no sería la *naturaleza humana* la que explicita sus ansias de saber en un catálogo de reivindicaciones reunido a lo largo de la historia, sino que los antecedentes fácticos de dogmatismos vinculados a distintas escuelas impondrían a lo nuevo un marco de continuidad que, por un lado, resulta imposible de llenar y, por otro, apremia a ser llenado. La curiosidad sería el resultado de la recepción sin resistencias de un sistema de cuestiones *indispensables* transmitido de generación en generación. Tertuliano trata de amputar ese peso del pasado con la radicalidad que le caracteriza. La resistencia con que choca está condicionada por el hecho de que la antigua tradición ya ha sido asimilada en el gnosticismo, desarrollando en él las consecuencias que le eran inmanentes. De manera que el margen de maniobra y las reglas de juego de la discusión ya habrían sido marcados de antemano.[2] A Tertuliano le hubiera gustado hacer creíble a sus lectores que él era un cristiano primitivo que había llegado con dos siglos de retraso y lleno de nostalgia por la sencillez del lenguaje bíblico y que si mostraba una gran brillantez retórica y dialéctica contra el instrumental gnóstico lo hacía sólo con desgana. En el escrito *Del testimonio del alma* Tertuliano ha intentado demostrar, por una sola vez, cuánto desprecia tener que emplear el método, por otra parte tan acreditado, de convertir a sus adversarios con sus propios medios. Quería poner en práctica el principio: «*Nobis curiositate opus non est post Christum*»,[3] hasta excluir aquella *magna curiositas* con la que los apologistas cristianos intentaban «sacar, de los escritos más difundidos de los filósofos, poetas y demás maestros de la erudición y la sabiduría mundanas, los testimonios adecuados para la verdad cristiana».[4]

[1] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 7.

[2] Tertuliano, *De resurrectione carnis*, 5: «[...] *ita nos rhetoricari quoque provocant haeretici, sicut etiam philosophari*».

[3] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 7.

[4] Tertuliano, *De testimonio animae*, I (trad. cast.: *Testimonio del alma*, trad. de J. Leal, Ciudad Nueva, Madrid, 2004): «*Te simplicem et rudem et impolitam et idioticam compello qualem te habent qui te solam habent* [...]».

La *magna curiositas* se encuentra al principio del tratado sobre el *sencillo* autotestimonio del alma como una expresión de censura, no tanto contra los filósofos paganos como contra los protagonistas cristianos que con su aplicación de investigadores se habrían sometido a las reglas obligadas en la confrontación. A esto contrapone Tertuliano el testimonio inconsciente de un alma tan inculta como impoluta: «Me dirijo a ti, tan simple y ruda, inculta e ignorante, como en el caso de los que sólo te tienen a ti, alma, y, fuera de ti, nada, tal como vienes de las callejas, de las esquinas o del taller. Estoy necesitado precisamente de tu falta de experiencia, tu experiencia tan pequeña que nadie cree en ella. Quiero preguntarte a ti qué es lo que aportas al hombre, cómo has aprendido a sentir, por ti misma o mediante tu Creador, sea el que fuere».

La *anámnesis*, atribuida al alma y que es invocada para que dé testimonio de ella, ya no tendría nada que ver con la *anámnesis platónica*, tanto menos cuanto no mantiene ninguna relación con el mundo ni hace de mediadora entre el fenómeno y la idea, sino que se dedica exclusivamente a custodiar esa procedencia del alma del Creador. De este modo, el autoconocimiento adquiriría, como alternativa al conocimiento del mundo, una dimensión heterogénea y completamente independiente de éste. Pero ni siquiera la *curiositas*, como algo antagónico a la autoindagación, iría dirigida, primariamente, hacia él, no teniendo, en Tertuliano, apenas nada que ver con el *placer de los ojos* agustiniano, sino que muestra un carácter más bien *literario*, en el sentido de una especie de altanería cultural y un gusto por las artes dialécticas. Contrasta con todo ello la simplicidad del *anima idiotica*.[1] Siempre que el afán de saber se orienta hacia la naturaleza no es rechazable a causa de su objeto, sino por el hecho de preferir esta baja región de cosas dependientes y condicionadas a la relación inmediata con su Creador. La curiosidad astronómica de Tales había sido castigada por esta miopía metafísica.[2] Por otra parte, al hablar de un médico y anatomista, apostrofado como *inspector curiosissime*, dice de él que corre el peligro de equiparar aquello que puede ver y encontrar él mismo con lo existente en general, como también el de olvidar que el propio objeto de su estudio es modificado por la muerte y las intervenciones anatómicas, no pudiendo, por tanto, dar respuesta a todas las preguntas.[3]

[1] Tertuliano, *De testimonio animae*, 5: «*Haec testimonia animae quanto vera tanto simplicia, quanto simplicia tanto vulgaria, quanto vulgaria tanto communia, quanto communia tanto naturalia, quanto naturalia tanto divina*».

[2] Tertuliano, *Adversus nationes*, II, 4: Tales de Mileto representaría a los filósofos «*qui stupidam excerceant curiositatem naturae quam prius in artificem eius et praesidem*».

[3] Tertuliano, *De anima*, 10, 4-5: Herophilus es presentado aquí como la encarnación de una *curiositas* que, por amor del saber, desprecia al hombre: «[...] *ille medicus* [...] *qui hominem odit, ut nosset*». Que una intervención anatómica pudiera haber cambiado ya lo que se nos aparece como un objeto orgánico era un pensamiento escéptico: «[...] *quia possit fieri ut patefacta et detecta mutentur*» (Cicerón, *Academica*, II, 39, 122 [trad. cast.: *Cuestiones académicas*, Espasa-Calpe, Pozuelo de Alarcón]).

El rechazo de la *curiositas* viene, pues, condicionada por la especificidad de sus objetos preferidos, en tanto éstos absorben o desencaminan, de un modo encubierto y encubridor, al afán de saber. Donde Tertuliano define con mayor radicalidad qué es lo que él quería ejemplificar con todo esto es en lo referente a su concepto de verdad y a la valoración que éste implica: no sería la verdad en cuanto tal lo absolutamente deseable para el hombre, sino la verdad que haga expresamente referencia a su origen y fundamento divino y que va realizándose conforme a tal origen. Si uno quiere saber algo sobre el alma tendrá que apoyarse en su Creador, porque «*quis enim revelabit quod deus texit?*».[1] Esto podría parecer una reflexión de orden epistemológico, pero Tertuliano no se ocupa de esto; lo que quiere es transformar el acto del conocimiento en un acto de *reconocimiento*. El rigor de este único interés hace que la posesión de la verdad sea algo irrelevante para el hombre, comparado con la sumisión al Señor absoluto de la misma: «*Praestat per deum nescire, quia non revelaverit, quam per hominem scire, quia ipse praesumpserit*». Hasta el saber sobre el alma pierde su valor, aunque sea verdadero, siempre que no provenga de la fuente legítimamente disponible de la Revelación divina, sino de la presuntuosa autenticidad humana. Una *ignorantia* libremente elegida podría convertirse, así pues, en un acto de reconocimiento del derecho exclusivo de Dios sobre la verdad y su libre disposición de ella.

El valor de la verdad sería, para Tertuliano, *formal*, no material: la verdad debida y saludable para el hombre no consiste en que deba esperar únicamente de Dios enunciados acertados sobre los objetos, sino en *qué* recibe de Dios *mientras* lo recibe. Por ello, el *daímon* socrático no podría aportar ninguna verdad, dijera lo que dijera, al basarse en una mera *prasumptio*, no en la *revelatio*: «*Cui enim veritas comperta sine deo?*».[2] Sólo su origen revelaría al hombre qué le es necesario saber; todo «saber» consistiría en saber qué es lo que uno no necesita saber ni debe desear saber.[3] Con todo, en Tertuliano, como después en Agustín, hay algo así como una justificación y coordinación, a efectos de salvación, de la *curiositas*. El afán de saber habría sido hasta tal punto la fuerza impulsora de los autores antiguos que, de un modo furtivo, éstos se pusieron a beber de la fuente de los profetas; pero, al hacerlo, sólo pensaban en su elocuencia y en su propia fama, así que pasaron por alto la simplicidad en que era revelada la verdad, trocándose su *curiositas* en mera *scrupulositas*.[4] Lo sorprendente y contradictorio fue que el afán natural de saber de los paganos quedó paralizado antes de tiempo respecto a aquel «tesoro oculto» de los cristianos, prefiriendo no saber nada más de él,[5] mientras que, en el caso de

---

[1] Tertuliano, *De anima*, I, 6.

[2] Tertuliano, *De anima*, I, 4.

[3] Tertuliano, *De praescriptione haereticorum*, 14: «*Adversus regulam (sc. fidei) nihil scire omnia scire est*».

[4] Tertuliano, *Apologeticum*, 47, 3-4; *De anima*, 2, 4: «[...] *cum maxima iniuria veritatis*».

[5] *Ibid.*, 1, 8;«[...] *hic tantum curiositas humana torpescit: amant ignorare* [...] *malunt nescire.*»

los gnósticos, ese mismo afán de saber se hincha desmedidamente, hasta convertirse en una *enormitas curiositatis*;[1] esta contradicción no podría disiparse, en la opinión de Tertuliano, sin recurrir a las fuerzas demoníacas.

La idea fundamental de que la verdad es propiedad de Dios y un bien del que Él puede disponer a su antojo no sólo hacía aparecer la curiosidad intelectual como la aspiración a una posesión ilegítima, sino que venía también asociada con la técnica desarrollada por Filón: atribuir la posesión de la verdad –que había que reconocer, por las buenas o por las malas– de la filosofía griega a una recepción solapada de lo dicho en fuentes bíblicas y, en consecuencia, reprochar a aquélla una posesión ilegítima de la verdad. De ahí pudo derivarse la reivindicación que la doctrina cristiana hacía a la filosofía, para que ésta *devolviera* a su Señor legítimo el contenido de verdad que estaba en su posesión.[2]

Al plantear la cuestión del origen y la propiedad de la verdad la apologética cristiana encontró una salida a la confusión en que estaba respecto a la reacción pagana, que ante la doctrina que se le ofrecía como un anuncio de la salvación frecuentemente se encogía de hombros y replicaba simplemente con un ¡*nada nuevo*! Pero de este modo todo el conocimiento humano era forzado a entrar en un juego de analogías vinculadas a la *gracia* de la teología. Dios da lo que es suyo al que quiere, y quien reivindique e intente conseguirlo con sus propias fuerzas incurriría en un agravio a la divinidad.

Para Lactancio (*circa* 250-*circa* 325), la verdad es un «*arcanum summum dei, qui fecit omnia*»;[3] de ahí que sólo la aceptación de la Revelación divina sea un acceso legítimo hacia la verdad. En el radio de acción de esta temática, es una premisa persistente e incuestionada el que Dios quiera mantener algo oculto a los hombres, adecuándose esto perfectamente a la idea de su Majestad soberana, que quedaría precisamente atestiguada en lo inaccesible de sus secretos.[4] En ello no desempeñaría aún ningún papel la cuestión de si ese mantenimiento en secreto de la verdad podría estar motivado por una indulgencia benefactora con respecto al hombre; pues este motivo no queda admitido por el hecho de excluir de aquel secretismo los conocimientos necesarios para al vida del hombre, que le son fácilmente accesibles. Sobre todo si se parte de la antigua suposición de que asegurar la satisfacción de las necesidades vitales sólo podía ser el *terminus a quo* del enfo-

---

[1] Tertuliano, *Adversus Marcionem*, I, 2.

[2] Tatiano (*Oratio ad Graecos*, 40, 2) y Clemente de Alejandría (*Stromata*, I, 17, 87) se habían servido de la metáfora de la acuñación de moneda falsa para caracterizar aquel presunto beber de las fuentes bíblicas por parte de la *periergia* pagana, queriendo dar a entender, probablemente, que con tal reacuñación del metal de las monedas auténticas quedaban destruidas las señales que indicaban su origen.

[3] Lactancio, *Divinae Institutiones*, I, 1, 5. Véae también H. Blumenberg, «*Kritik und Reception antiker Philosophie in der Patristik*», en *Studium Generale*, XII (1959), págs. 485-497.

[4] *Ibid.*, II, 8, 64: «[...] *adeo nefas existimandum est ea scrutari, quae deus voluit esse celata*».

que teorético en general.[1] Dios se habría precavido contra todos aquellos que, sin embargo, quieren investigar lo que no se les ha concedido investigar creando al hombre en último lugar, para que así no pueda ver el proceso de la creación. Esta observación iría dirigida contra la impugnación de la creación por parte de Epicuro, el cual, entre otras cosas, habría argumentado haciendo referencia a lo irrepresentable que era la forma en que aquélla pordría haber tenido lugar.[2]

La idea de que Dios había querido impedir que el hombre se enterase del proceso de la creación de su obra y que, por ello, lo creó el último tuvo que asustar a su autor, apenas la hubo puesto por escrito. Sin querer renunciar totalmente a esta exageración en su lucha contra Epicuro, le imprime luego a su idea un giro hacia algo completamente convencional, que tiene que ver con la teleología estoica. El hombre no podía, en absoluto, ser puesto en el mundo antes de quedar terminada la creación de éste porque ¿de qué hubiera podido vivir en un mundo por terminar? Y al revés: si el hombre hubiera podido vivir en el mundo antes de estar acabado entonces todo lo que fuera creado después de él no habría podido ser creado a causa de él: «[...] *itaque necesse fuit, hominem postremo fieri* [...] *illius enim causa facta sunt omnia*». Pero si, por esta razón, era imposible una aparición anterior del hombre en el mundo, entonces volvería a perder su sostén la interpretación de la aparición última del hombre dirigida contra Epicuro. La teleología pragmática favorable al hombre que se manifiesta al ponerle al final de la creación debería compensar a éste de que aquella celosa reserva, por parte de Dios, de los secretos de la creación dejara insatisfecha su curiosidad intelectual.

La hipoteca del conocimiento cae sobre las espaldas del hombre. A él le concierne la exclusión de una coparticipación en el saber del plan de la creación, lo que hubiera mostrado la impotencia del Demiurgo en este trabajo suyo de la creación. El espíritu humano habría sido *custodiado* (*quasi custodia*) mediante su propio cuerpo para que no *viera todo*; ante una exclusión tan penosa del escudriñamiento de los secretos de la naturaleza sería necio seguir investigando algo que se nos ha hecho inaccesible.[3]

La forma más sutil del celo que Dios pone en guardar el secreto de su creación consistiría en la exclusión del supuesto *platónico* del Demiurgo, demonizado en el

[1] Lactancio, *Divinae institutiones*, II, 8, 70: «*Denique cum aperiret homini veritatem deus, ea sola scire nos voluit, quae interfuit hominem scire ad vitam consequendam: quae vero ad curiosam et profanam cupiditatem pertinebant, reticuit, ut arcana essent*».

[2] *Ibid.*, II, 8, 60-63: «*At idem, quoties Epicureus est, et non vult, a deo factum esse mundum, quaerere solet, quibus manibus, quibus machinis, quibus vectibus, qua molitione hoc tantum opus fecerit. Videret fortasse, si eo tempore potuisset esse, quo deus fecit. Sed ne perspiceret homo dei opera, noluit eum inducere in hunc mundum nisi perfectis omnibus. Sed ne induci quidem poterat. Quomodo enim subsisteret* [...]».

[3] *Ibid.*, II, 8, 68-69: «*Opera ipsius videntur oculis: quomodo autem illa fecerit, ne mente quidem videtur* [...]. *Hoc est enim modum conditionis suae transgredi nec intelligere, quousque homini liceat accedere*».

gnosticismo. El Demiurgo sólo podía producir el mundo, falseando el modelo ideal del mismo, porque el *kósmos* era pensado como todo un conjunto *objetivo* y *accesible* de posibilidades realizables, que puede servir de patrón o modelo tanto a Dios como al demonio. Sólo haciendo de Dios el *inventor* del mundo se puede negar que la mirada del Demiurgo en la concepción del mundo sea un proyecto *subjetivo*, posibilitando con ello la usurpación de una competencia genuinamente divina. Este paso esencial para la comprensión de la *originalidad* de la mente divina fue dado por primera vez, con una función defensiva, por Ireneo.[1] Dado que la *ocurrencia mental* y el hecho coinciden, es suprimida aquella hipotética *preexistencia* del cosmos ideal y el *eídos* del mundo se convierte en un *factum* que ya es inescrutable. Pero con ello es rechaza toda pretensión –la humana incluida– de poder comprender la naturaleza, ya que esto dejaría en pie, en principio, la posibilidad de una actividad *demiúrgica*, incluso por parte del hombre, que sería un *creador* secundario. En la lucha contra el dualismo gnóstico se produce, por tanto, una decisión fundamental, que no sólo iba a resultar determinante para la Edad Media, sino también para los inicios de la Edad Moderna, que se rebela contra tal decisión.

La verdad ya no sería representable mediante la metáfora de la claridad del sol, que da visibilidad a todo lo que existe y al modo como existe, sino que se la figura como un tesoro *reservado* a la divinidad, del que sólo se sacaría lo estrictamente necesario para la vida humana. Son nítidamente delimitados el ámbito de la Soberanía divina y el de las necesidades humanas. Lo que sí le está permitido al hombre es preguntar por su felicidad; es más, precisamente esta pregunta se convertiría, en un sentido bien helenístico, en la norma reguladora de la limitación de su voluntad de conocer: «*Quid ergo quaeris, quae nec potes scire, nec, si scias, beatior fias*?».[2]

En un punto esencial, no obstante, Lactancio, condicionado por sus presupuestos estoicos, se encuentra fuera de la tradición antignóstica de la *curiositas*: en su determinación del hombre como *contemplator caeli*. Es verdad que alaba a Sócrates por ser la encarnación prototípica de la superación de la *curiositas*, reconociendo que era más sensato que otros que creían poder comprender la esencia de las cosas con su mente, y cuya irracionalidad e impiedad consistía en su empeño

[1] Ireneo de Lyon, *Adversus haereses*, II, 3, 2 (contra los gnósticos): «*Quiescant igitur dicere, ab alio factum esse mundum: simul enim ac mente cepit deus et factum est hoc, quod mente conceperat. Nec enim possibile erat alium quidem mente concipere, alium vero facere, quae ab illo mente concepta fuerant*». Se suprime la diferencia entre la idea y su realización en lo visible; la factibilidad del mundo no es una posibilidad objetiva, pero entonces tampoco lo es la cognoscibilidad de la concepción del mismo. El gnosticismo se haría imposible si era imposible que *algún otro*, fuera de Dios, pudiera inmiscuirse en el secreto de la creacion.

[2] Lactancio, *Divinae institutiones*, II, 8, 71.

por penetrar con su curiosidad en los arcanos de la Providencia celeste.[1] Pero, al mismo tiempo, le censura por la sentencia a él atribuida, de que no nos concierne aquello que está por encima de nosotros, porque con esto habría querido desviar la dirección de la mirada humana del cielo y de los astros, algo esencial para el hombre.[2] Se muestra aquí cómo la tradición estoica era apropiada no sólo para volver a sacar de la astronomía la tacha de *curiositas* que le había endosado la querella contra el gnosticismo, sino para conseguir de nuevo para ella, en su aspiración a la verdad, una justificación metafísica. Claro que, en el caso de Lactancio, la *contemplatio caeli* está tan mediatizada por la experiencia religiosa que, más que de un objeto teorético, se podría hablar de una *relación de «encuentro»*: «El hombre se ve estimulado a la contemplación del mundo por su postura erecta y su rostro enhiesto; intercambia su mirada con Dios, y la razón se entiende con la Razón».[3] Esta determinación de la experiencia contemplativa mediante algo así como un diálogo de *fisonomías* no le dejaría espacio alguno a una curiosidad de índole meramente teórica.[4] Así se mantiene también aquí aquel tipo de comportamiento ateorético de los últimos tiempos de la Antigüedad, entendiéndose la expectativa que late en la contemplación como una realización existencial liberada de la opresión del tener que preguntar.

La ordenación «sistemática» de la curiosidad intelectual, sumamente peculiar, por parte de Arnobio, el *falso* Padre de la Iglesia, no habría ejercido –con su obra *Contra los paganos*, aparecida poco después del año 303– ninguna influencia comprobable sobre Agustín y, con ello, sobre el desarrollo ulterior de la temática de la *curiositas*. La discrepancia entre el ansia natural de saber y la capacidad de saber, vista como muy limitada, sería, para Arnobio, uno de los argumentos más fuertes contra el dogma de que el hombre proviene de Dios. Confronta una y otra vez la situación real del hombre con la riqueza y la facilidad de conocimiento que podría esperarse del origen divino del alma humana. Arnobio pregunta, irónicamente, si el Rey del universo habría enviado a las almas al mundo para que su deseo de co-

[1] Lactancio, *Divinae institutiones*, III, 20, 2: «*Non inficior fuisse illum paulo cordatiorem quam ceteros qui naturam rerum putaverunt ingenio posse comprehendi. In quo illos non excordes tantam fuisse arbitror, sed etiam impios: quod in secreta caelestis illius providentiae curiosos oculos voluerint immittere*».

[2] *Ibid.*, III, 20, 10-11: «*Celebre hoc proverbium Socrates habuit: Quod supra nos, nihil ad nos. Procumbamus igitur in terram, et manus, nobis ad praeclara opera datas, convertamus in pedes. Nihil ad nos caelum (ad cuius contemplationem sumus excitati), nihil denique lux ipsa pertineat*».

[3] Lactancio, *De ira dei*, 7, 5: «[...] *homo autem recto statu, ore sublimi ad contemplationem mundi excitatus confert cum deo, vultum vultus et rationem ratio cognoscit*».

[4] Lactancio, *Divinae instituciones*, II, 1, 14 sigs.; II, 2, 18-20; III, 2, 26; V, 19, 1.

Véase al respecto A. Wlosok, «*Laktanz und die philosophische Gnosis*», en *Abh. Ak. Heidelberg, Phil.-hist. Kl.* (1960), II, págs. 8-47.

nocer la verdad de las cosas no encuentre otra cosa sino oscuridad.[1] En su deseo de conocer las cosas el hombre no ejercería ningún derecho garantizado.

Arnobio tiene como el núcleo de la Revelación cristiana el que el hombre, aunque no haya sido creado por Dios, pueda hacerse partícipe, según su acreditación moral, del don de la inmortalidad. De ello resulta una máxima de resignación en el ámbito teorético que se aproximaría a la suspensión de juicio del escepticismo, en la que la pregunta alternativa, aún inevitable, sobre de dónde viene, pues, el alma humana tendrá que seguir siendo una *tenebrosa res*, un enigma rodeado de oscuridad y ceguera.[2] La economía teleológica del conocimiento –tal como había sido fundamentada por Cicerón, coordinando, de una forma suave y ponderada, el escepticismo con el estoicismo– se ha exacerbado hasta convertirse, bruscamente, para el hombre, en la exigencia de no ocuparse más que de lo que tiene que ver con los merecimientos de la inmortalidad; en cuanto a lo demás, «*suis omnia relinquimus causis*».[3] Se excluye de nuevo de la *curiositas* el factor de la *solicitud*, entendiéndolo como una dirección fallida de la preocupación del hombre por sí mismo.[4] La curiosidad no sería el mero placer sensorial en un atareado mirar y preguntar sobre las cosas, sino que tendría que ver con nuestra desorientada perplejidad en lo concerniente a nuestro puesto en el mundo. La admisión de la Revelación devendría una liberación de este peso de problemas presuntamente esenciales.

No es casual que nos topemos, en Arnobio, en sus muchas alusiones a Lucrecio, con vestigios del pensamiento de Epicuro. La neutralización de la preocupación teorética por lo que pueda venir del mundo y la falta de relación entre los mundos y los dioses proporcionaron a Arnobio el modelo que habrá que seguir. Tal dependencia no excluiría, en absoluto, la existencia en él de referencias gnósticas, ya que el Demiurgo de los gnósticos y aquel azar de átomos, ajeno, según Epicuro, a la existencia de los dioses pueden representarse recíprocamente. Así se explica la contradicción que ya parecía existir en el sistema de Epicuro, entre la irrelevancia, como objeto, de la naturaleza y el volumen de su ocupación con esta materia. En Arnobio se repite esta inconsistencia: no hay forma de establecer alguna lógica entre un pasaje suyo donde Cristo aparece también como maestro de la filosofía natural,[5] y otros muchos donde tales cuestiones son relegadas expresa-

[1] Arnobio, *Adversus gentes*, II, 39. Véase H. Blumenberg, *Das dritte Höhlengleichnis*, Turín, 1961 (*Studi e Ricerche di Storia della Filosofia*, 39).

[2] *Ibid.*, II, 51.

[3] *Ibid.*, II, 56.

[4] *Ibid.*, II, 61: «*Remittite haec deo atque ipsum scire concedite, quid, quare, aut unde sit* [...]. *Vestris non est rationibus liberum implicare vos talibus, et tam remotas inutiliter curare res. Res vestra in ancipiti sita est salus dico animarum vestrarum* [...]».

[5] *Ibid.*, I, 38: «[Christus] *qui quo auctore, quo patre mundis iste sit constitutus et conditus, fecit benignissime sciri*».

mente a la indiferencia. Además, hay un elemento que se corresponde con los presupuestos epicúreos y que da a Arnobio una posición especial en la tradición de la *curiositas*, a saber, el rechazo expreso, como alternativa suya, frente a la curiosidad por conocer el mundo, del autoconocimiento. El ser humano no tiene ningún acceso a su origen y, por ello, tampoco a la esencia de su propio ser, es un «*animal caecum et ipsum se nesciens*».[1] La evidencia de sus obligaciones desplazaría totalmente la cuestión de la accesibilidad de su ser. Se podría decir que el rechazo de la curiosidad teorética está vinculado, en Arnobio, con la extirpación radical de todos los enfoques a partir de los cuales pudiera caber en suerte al cristianismo una función de *Weltanchauung*.

Arnobio se resiste a estudiar la Revelación cristiana bajo el criterio de su derecho a plantear las mismas preguntas que había sacado a relucir y dejado sin contestar la filosofía; aunque los paganos tendrían que conceder que no han podido responder las preguntas sobre el origen y el fundamento de multitud de cosas, les reprochaban a los cristianos –«*qui quae nequeunt sciri, nescire nos confitemur*» –que no se diesen por enterados de que ellos lo admitían.[2] Es palmario que Arnobius quiere sacar del cristianismo una función què había sido precisamente introducida en él por la apologética cristiana, a saber, la de ofrecer al mundo circundante de finales de la Antigüedad, resignado respecto a sus propias posibilidades, la *solución, con otros medios*, de los problemas tradicionales, presentándose como la forma final en que habría tomado cuerpo la filosofía. En cambio, era justamente la confesión de la inaccesibilidad de los objetos de la actividad teorética lo que iba a hacer que la autoconcepción del hombre diera un giro radical y se concentrara en lo que representa su única posibilidad real. La neutralización epicúrea de la naturaleza ya no sirve para liberar del miedo, sino para dejar el campo libre a la energía moral, con su interés exclusivo por lo que podría reportar la *inmortalidad*. Si a Cristo se le puede incluso atribuir el haber hecho algunas manifestaciones sobre filosofía natural, lo que esto haría es acentuar precisamente la inutilidad del deseo de saber *natural*, cuya implantación imprimiría en la historia una aparente continuidad, que, después de Cristo, ya no puede tener. De este modo, la *curiositas* se haría impulsora, según Arnobius, del encubrimiento de la *heterogeneidad* del cristianismo, transformándolo en un sistema de enunciados concernientes a la *visión del mundo*; la critica de la curiosidad es funcionalizada aquí con vistas a una autocomprensión del cristianismo, con una pregnancia que se queda aislada y sin repercusiones.

[1] Arbobio, *Adversus gentes*, II, 74.

[2] *Ibid.*, II, 60.

VI

Inclusión de la curiosidad en el catálogo de vicios

Se ha preguntado reiteradamente en qué momento de su biografía espiritual pudo tener lugar la conversión *auténtica* de Agustín. Si es correcta mi propuesta de entender su paso del escepticismo de la Academia al neoplatonismo sólo como una reactivación del *resto platónico* que seguía anidando en el propio escepticismo académico y, por otra parte, se ha de admitir un alto grado de continuidad entre la fase neoplatónica y la cristiana incipiente, entonces el punto de conversión podría ser retrotraído a la época en que se aparta del maniqueísmo gnóstico. También hay que decir que bajo el aspecto del problema aquí tematizado en torno a la fundamentación de todo el complejo de cosas integradas en la *curiositas* en la Edad Media sería acertado admitir una *diatomía*[1] de su proceso espiritual. Esto se desprende ya del modo como Agustín, en la retrospectiva del Libro V de las *Confesiones*, amplía su crítica del maniqueísmo y la convierte en una generalización –no justificable, en absoluto, únicamente a partir de su decepción con el maniqueísmo y contraria, más bien, al resultado inmediato de esa experiencia– de la tendencia cristiana a protegerse contra la filosofía. Con ello, la argumentación se torna estratificada y compleja.

Agustín dice que se percató del poco valor de las especulaciones cosmológicas de los gnósticos con ocasión de su encuentro con el maniqueo Faustus, comparándolas, con desventaja para el gnosticismo, con las predicciones y los exactos cálculos astronómicos de los «filósofos». Esto habría sido un argumento, como salta a la vista, *contra* los gnósticos, pero también, al mismo tiempo, *a favor* de la filosofía. Pero Agustín no quiere que sus lectores lleguen a esta clara conclusión. Su alejamiento del gnosticismo no deberá aparecer como una nueva *conversión* a la filosofía. Para evitar este camino, Agustín monta una clase de argumentación que no estaría aquí motivada: le endosa a la filosofía, que acaba de aparecer bajo una

[1] Del griego *diatomé*, «acción de cortar en dos». *(N. del T.)*

luz tan favorable en comparación con el gnosticismo gracias a sus aportaciones al conocimiento, como un rasgo característico suyo, el ser una *tentación*, como un enfoque teorético expuesto, en el fondo, al peligro y él mismo peligroso. Su capacidad de hacer prognosis exactas sobre el más alto de los objetos del mundo, el cielo y sus estrellas, conllevaría, para el hombre, el peligro de incurrir en la autoadmiración, en la seguridad de un conocimiento autónomo, en una *impia superbia*.

No es el objeto el que determinaría el peligro del enfoque filosófico, sino lo proveniente de la dominación sobre el objeto: el auténtico poder del intelecto humano, como algo natural que el hombre atribuiría a sus propias fuerzas, sin reconocer en ello un regalo de su Creador.[1] Agustín lo expresa mediante algo tan característico en él como la metafórica de la luz: el hombre cognoscente no es él mismo la luz, a la que debe la inteligibilidad de sus objetos, sino que está en la luz, de cuya posibilidad plena de verdad se autoprivaría tan pronto como se atribuye el origen de dicha luz. Desde el momento en que es capaz de *predecir* futuros oscurecimientos de la luz del sol se ocultaría sí mismo el oscurecimiento actual de su propia iluminación.[2]

La antítesis que desde la anécdota de Tales penetra toda la tradición de la *curiositas* y que consiste en ocultar lo más cercano y lo esencialmente urgente mediante algo que le caería lejos al hombre recibe aquí un nuevo contenido: se pone como lo más cercano la percepción y el reconocimiento de lo condicionada que está la propia facultad de encontrar la verdad por la *iluminación* divina. El enfoque teorético, ejemplarizado en el modelo de la predicción astronómica, es visto por Agustín como algo *referido al futuro*, viéndolo expuesto, justamente por ello, al peligro de intentar sustraerse a la condicionalidad trascendente de su *origen*. La reflexión sobre esta última condición de la posibilidad del conocimiento humano es contrapuesta, como un modo determinado de comportamiento del ser finito, a una *curiositas* esencialmente infinita, superpuesta al reconocimiento del carácter *contingente* que iría implícito en cada adquisición de conocimiento, quedando absorbida en la atracción del objeto. De ahí que el Dios de Agustín rehúya a todos

[1] Agustín, *Confessiones*, V, 3, 4 (trad. cast.: *Las confesiones*, trad. de A. Uña, 2ª ed., Tecnos, Madrid, 2007): «*Mente enim sua quaerunt ista et ingenio, quod tu dedisti eis, et multa invenerunt et praenuntiaverunt ante multos annos defectus luminarium solis et lunae quo die, qua hora, quanta ex parte futuri essent, et non eos fefellit numerus et ita factum est ut praenuntiaverunt*».

[2] *Ibid.*, V, 3, 4: «*Et mirantur haec homines, et stupent qui nesciunt ea et exsultant atque extolluntur qui sciunt; et per impiam superbiam recedentes et deficientes a lumine tuo, tanto ante solis defectum futurum praevident et in praesentia suum non vident. Non enim religiose quaerunt, unde habeant ingenium, quo ista quaerunt*». Véase también *ibid.*, V, 3, 5: «[...] *sibi tribuendo quae tua sunt ac per hoc student perversissima caecitate etiam sibi tribuere quae sua sunt*». *Ibid.*: «*Sed non noverunt viam* [...] *per quod fecisti ea quae numerant et ipsos qui numerant et sensum quo cernunt quae numerant et mentem de qua numerant* [...]».

aquellos cuya *curiosa peritia* pretendería contar las estrellas y los granos de arena, calcular el espacio celeste y el curso de los astros.[1]

El excurso sobre la *curiositas*, que ocupa gran parte del capítulo tercero del Libro V de las *Confessiones* y que sólo al final, en un pequeño párrafo, vuelve al punto de partida del relato –la desilusión el encuentro con el maniqueo Faustus–, hace que nos percatemos de que Agustín no considera nada ejemplar el propio camino de superación del gnosticismo seguido por él mediante el desenmascaramiento de la inferioridad científica de aquél, porque el criterio de medir la aportación en el campo científico implicaría el reconocimiento de los derechos de la curiosidad intelectual. Por tanto, después de sacar la filosofía a la palestra para combatir al gnosticismo no deja, en absoluto, el campo expedito a esta filosofía triunfante.

La problemática de toda la patrística sobre la alianza con la filosofía quedaría reflejada aquí: ¿cómo poder limitar, a su vez, la racionalidad crítica de la que uno mismo se había servido en la lucha contra el politeísmo mítico y subordinarla a los intereses religiosos? Esto lo intenta Agustín sometiendo la aportación de índole teórica de la razón a la cuestión sobre el *condicionamiento* de su posibilidad, que él consideraba –por llevar al problema de la creación– como una cuestión teológica fundamental. Una vez que esta reflexión ha sido expresamente desarrollada, quedando, con ello, *neutralizada* la autonomía crítica de la filosofía mediante una crítica de la propia filosofía, puede admitirse el beneficio duradero obtenido de la confrontación entre la cosmología gnóstica y la astronomía filosófica.[2] De modo que el deseo de saber no sería ya, en cuanto tal, en modo alguno, *curiositas*. Al contrario: la *saecularis sapientia* se diferenciaría, y con ventaja suya, de la especulación gnóstica por admitir una confirmación de orden empírico, mientas que el gnosticismo pedía para sus enunciados sobre el mundo un asentimiento similar a la fe, sin exigencia alguna de verificación. En este pasaje Agustín no vincula, por tanto, el error que ve en la *curiositas* con un objeto determinado, por ejemplo el astronómico, ni con la insistencia, propia de la teoría, en la exactitud y la verificabilidad, sino únicamente con el uso *irreflexivo* de la razón, lo cual sería ya, en cuanto tal, un rechazo de la deuda de agradecimiento que se tiene con el Creador por el *status* de criatura. Claro que este pensamiento no era susceptible de pasar al cuerpo de la tradición con tamañas sutilezas.

En el Libro X de las *Confessiones* vuelve de nuevo la *curiositas*, en conexión con el ajuste sistemático de cuentas con el propio *curriculum* intelectual. Ha de ser vista aquí en una insoluble conexión antitética con las dos preguntas fundamentales

[1] Agustín, *Confessiones*, V, 3, 3: «*Nec propinquas nisi obtritis corde, nec inveniris a superbis nec si illi curiosa peritia numerent stellas et arenam et dimetiantur sidereas plagas et investigent vias astrorum*».

[2] *Ibid.*, V, 3, 6: «*Multa tamen ab eis (sc. philosophis) ex ipsa creatura vera dicta retinebam et occurrebat mihi ratio per numeros et ordinem temporum et visibiles attestationes siderum* [...]».

de este balance espiritual, dirigidas hacia sí mismo y hacia Dios: «*Quid sum? Quid es?*». A partir del capítulo 30 se inicia el hilo conductor de los tres géneros de vicios, y el capítulo 35 es dedicado íntegramente a la *curiositas*. Ésta representaría, exactamente, una *concupiscentia oculorum*, una pura pulsión funcional del órgano sensorial, que encuentra satisfacción hasta en el objeto más pequeño y es definida como un apetito vano e impertinente de la experiencia carnal (*experiendi per carnem vana et curiosa cupiditas*). Esta autosatisfacción pulsional, consistente en dejarse arrastrar hacia el mundo de los fenómenos, aparecería revestida con grandes palabras y representaciones sobre el valor, con ayuda de las cuales el espíritu humano se vería determinado y dignificado en el conocimiento y en la ciencia (*nomine cognitionis et scientiae palliata*).

La *curiositas* se distinguiría de una satisfacción sensorial ingenua por su indiferencia con respecto a que el objeto tenga la cualidad de bello o grato, pues ella no «goza» de sus objetos en cuanto tales, sino de *sí misma*, mediante ese poder saber que queda confirmado en ellos. Tal autogoce de la pulsión cognoscitiva estaría siempre mediatizado por el grado de dificultad o lejanía de los objetos que no se ofrezcan o recomienden por sí solos, como en el caso de lo hermoso apetecible. El hecho de que la curiosidad pueda convertirse en uno de los vicios centrales del hombre no sería algo que le caracterice solamente, ni de forma primaria, a él mismo, sino al mundo donde él se encuentra, como un ámbito con su inmediatez bloqueada y una teleología antropocéntrica sólo parcial, llena de zonas secretas y apartadas, de una rareza y reserva alienantes.

La *curiositas* sería, ciertamente, una categoría que ayuda a apartarse del gnosticismo, pero un mundo en el que ella pueda convertirse en un vicio cardinal ya no sería, para Agustín, aquel cosmos abierto al hombre –situado en su centro– en todas sus direcciones y con una simetría inteligible, sino un ámbito para la excentricidad humana y con características gnósticas (tampoco en Agustín desempeñaría el geocentrismo estoico un papel relevante en la autocomprensión del hombre).

El mundo de Agustín no es algo que satisfaga necesidades, sino *tentador*, siendo, asimismo, la *curiositas* un modo de tentar (*forma tentationis*), en el doble sentido del término: cuando uno se «tienta», se prueba a sí mismo en algo que se resiste e inusual (*tentadi causa*), se es, al mismo tiempo, tentado (*tentatio*). En su exacerbación, este *tentar tentado* del deseo de experiencias y conocimientos iría dirigido incluso a Dios; en la propia religión se daría una tentación cuyo objeto es el propio Dios, al pedir de él signos y milagros no como una garantía de salvación, sino para satisfacer la curiosidad.[1] En este enfoque, Dios sería instrumentalizado y puesto al servicio de la propia satisfacción en la experiencia del mundo. Con ello

[1] Agustín, *Confessiones*, X, 35, 55: «*Hinc etiam in ipsa religione deus tentatur, cum signa et prodigia flagitantur, non ad aliquam salutem, sed ad solam experientiam desiderata*».

quedaría claro qué significa cuando Agustín insiste, reiteradamente, en diferenciar estrictamente entre *frui* y *uti*. Vería como una característica fundamental del mundo su *utilitas*, el ser un instrumento *ad salutem*, mientras que una relación plena y satisfactoria con el ser sólo debe esperarse en la *fruitio* cuyo objeot es Dios. El principio de ordenación de la vida humana, que puede ser explicitado en las virtudes éticas, estaría encerrado en la máxima que dice que hay que diferenciar como es debido entre lo *útil* y lo *fruitivo* de las cosas.[1] Al mismo tiempo, se derivaría de aquí el criterio de una posición valorada positivamente y que es contrapuesta a la *curiositas*: toda teoría tendría que ver con la exploración de la relación *instrumental* de las cosas del mundo, como una servicialidad ínsita en ellas. Pero esto quiere decir que el sentido que Agustín da al conocimiento del mundo ya no sería el propio de la *pura* teoría de la filosofía helenística.

La curiosidad vulneraría aquel principio de ordenación conforme al *uso* y la *fruición* de las cosas, relevando lo desordenado de su contenido en el hecho de que, en la exacerbación de sus consecuencias inmanentes de la que habla Agustín, sometería incluso a Dios al criterio de la *utilitas*, para buscar la *fruitio* únicamente en el propio yo. Continúa abierta la cuestión de si la autofruición del hombre percibida en la curiosidad intelectual sería igualmente errónea sin esa insolente instrumentalización de Dios. Esta pregunta límite de la distinción entre el uso y la fruición es investigada, primero, en las relaciones interhumanas.[2] El mandato bíblico de que los hombres se amen los unos a los otros es interpretado prudentemente por Agustín, en el sentido de que en él no se mandaría amar a otro hombre a causa de sí mismo, cosa que equivaldría a la *fruitio*, porque sólo se puede amar por sí mismo aquello que nos garantice una *vita beata*. Esta reflexión podría ser transferida de igual modo al amor de sí mismo y a la autofruición. Al competir la autofruición con el grado sumo de la *vita beata* en la visión, en el autoolvido, del propio Dios, aquélla se convertiría en una anticipación y un sucedáneo de la determinación esencial del hombre y, con ello, en el prototipo de la transformación errónea del interés subyacente en toda acción.[3] En el autogoce el hombre seguiría siendo, o se haría, tan exterior a sí mismo, malogrando su propia interioridad,

[1] Agustín, *De diversis quaestionibus*, LXXXIII, 30: «*Frui ergo dicimur ea re de qua capimus voluptatem. Utimur ea quam referimus ad id unde voluptas capienda est. Omnis itaque humana perversio est, quod etiam vitium vocatur, fruendis uti velle, atque utendis frui. Et rursus omnis ordinatio quae virtus etiam nominatur, fruendis frui, et utendis uti*».

[2] Agustín, *De doctrina christiana*, I, 20: «*Nos itaque qui fruimur et utimur aliis rebus, res aliquae sumus. Magna enim quaedam res est homo, factus ad imaginem et similitudinem dei* [...]. *Itaque magna quaestio est utrum frui se homines debeant, un uti, an utrumque* [...] *utrum propter se homo ab homine diligendus sit* [...]».

[3] *Ibid.*, I, 21: «*Sed nec seipso quisquam frui debet, si liquido advertas; quia nec seipsum debet propter seipsum diligere, sed propter illum quo fruendum est* [...] *sed ad seipsum conversus, non ad incommutabile aliquid convertitur*».

como cuando está obsesionado por el saber externo de la curiosidad. En la hermenéutica de la historia de la creación, se dice, de un modo antitético, de Dios que Él no se goza en sus obras, sino únicamente en sí mismo, lo cual quedaría visualizado en el día de descanso tras la creación; el fallo del hombre sería el exteriorizarse en sus obras y no poder realmente descansar, en sí mismo, de ellas.[1]

Si volvemos, desde este excurso, a la *regula dilectionis* del pasaje central de las *Confessiones*, nos topamos con algo que arroja alguna luz sobre el catálogo de los distintos grados de *curiositas*: son mencionados, además de la diversión obtenida con un cadáver herido, los espectáculos de teatro, saltándose desde aquí tanto a la investigación de la naturaleza como al cultivo de las artes mágicas.[2] Los enigmas de la naturaleza, hacia los que se dirige el simple deseo de saber, son caracterizados como objetos que están *praeter nos*, y esto en un doble sentido: ni son vistos desde el planteamiento de su *utilitas*, ni tienen relación alguna con el autoconocimiento del hombre. La investigación de aquello que la naturaleza no hace abiertamente accesible al hombre no tendría, para él, provecho alguno. Esta frase implica el presupuesto teleológico que ya conocemos desde Cicerón, de que el grado de la accesibilidad teorética de algo indica su relevancia *natural* para el hombre. Cuando éste va más allá de lo que le es claramente accesible seguiría un deseo de conocer no justificado por ningún otro interés que el del mero conocer.[3]

El recurso a la naturaleza se revela aquí, como pasa con tanta frecuencia, como una argumentación equívoca, cuya còntradicción trata de soslayar Agustín no aceptando para el afán de saber que hay en el interior del hombre el atributo de la *naturalidad*, sino tomándolo como una consecuencia –mediante el empleo del concepto de *cupiditas*– de un estado caído respecto a su naturaleza primitiva por culpa del pecado original. Al excluir la expresión «por naturaleza», la primera frase de la *Metafísica* aristotélica se habría convertido en una descripción del *status defectus* del hombre. En estas circunstancias, la confirmación mediante el *amor por las facultades sensoriales* no puede ser ya un *signo* del que se pueda sacar una justificación

[1] Agustín, *De Genesi ad litteram*, IV, 26: «[...] *vitium est et infirmitas animae, ita suis operibus delectari, ut potius in eis, quam in se requiescat ab eis; cum procul dubio melius aliquid in illa sit quo ea facta sunt, quam ipsa quae facta sunt*». Dios tendría que gozar de su creación sin necesidad de una *confirmación* de lo que ha hecho; la razón de ello está en su autarquía. Pero que el autogoce del hombre, que surge, para él, precisamente de ese poder obtener una *confirmación* de su obra sea una implicación de la propia finitud difícilmente lo hubiera podido captar Agustín con los medios usados por él en su crítica de la *curiositas*.

[2] Otro catálogo sobre los distintos grados de *curiositas* se puede encontrar en el Comentario *In epistolam Joannis I*, 2, 16 (sobre un trío de vicios). Y en el Comentario *In epistolam Joannis II*, 13: «*Iam quam late patet curiositas? Ipsa in spectaculis, in theatris, in sacramentis diaboli, in magicis artibus, in maleficiis ipsa est curiositas. Aliquando tentat etiam servos dei, ut velint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat illos deus in miraculis, curiositas est* [...]».

[3] Agustín, *Confessiones*, X, 35, 55: «*Hinc ad perscrutanda naturae, quae praepter nos est, operta proceditur: quae scire nihil prodest, et nihil aliud quam scire homines cupiunt*».

para la pureza desinteresada de la visión teorética, *independientemente de toda necesidad*. El recurso al *árbol del conocimiento* hace que degenere el deseo no regulado de saber en una *vana cura* por la caquexia incurable del mundo.

La consistencia sistemática de la representación de la *curiositas*, tal como se encuentra en las *Confessiones*, no puede confirmarse, ciertamente, en la totalidad de la obra de Agustín. No siempre ve en el afán de saber una determinada constitución interna del sujeto. La definición de determinados ámbitos de objetos, tan importante para la tradición, no constituiría *únicamente* un malentendido de los textos agustinianos, por mucho que pueda marrar el meollo de su concepción. Mirado desde un punto de vista biográfico, la determinación de este rasgo fundamental del hombre *según los objetos* parece ser una concepción anterior de Agustín. Cuando asocia, con Cicerón, la autolimitación del afán de saber a la virtud de la *temperantia*,[1] un fallo en esa moderación no significaba un desorden interior del sujeto, sino un efecto de la atracción del mundo físico, ejercida a través de los ojos. Incluso aquí se seguiría manteniendo una estructura fundamental del concepto gnóstico de pecado: el *olvido* del origen y de la destinación del núcleo espiritual de la esencia humana (*pneûma*) no era entendido, por el gnosticismo, como un fenómeno interior, sino como un encubrimiento y una superposición de la *anámnesis* –la genuina autoorientación metafísica– mediante la envoltura de lo mundano y la desviación y la distracción de uno mismo en lo externo que se inmiscuye en nosotros.

Este marco referencial gnóstico –igual que el neoplatónico– evidenciaría por qué en el Libro X de las *Confessiones* la *curiositas* aparece como el correlato negativo de la *memoria*. Sólo a partir de la reminiscencia podría comprenderse lo que se ha perdido en la distracción: aquélla reavivaría la auténtica vinculación que el hombre tiene con su origen y que lo haría *independiente* del mundo, la vinculación a su *historia metafísica* y, con ello, a lo condicionado que está por lo trascendente. La *memoria* y la *curiositas* se relacionarían entre sí como la interioridad y la exterioridad, pero no con formas de comportamiento alternativos, sino de tal manera que la reminiscencia, en cuanto realización esencial del hombre, sólo sería subyugada por la violencia de la estimulación del mundo exterior, o bien se hace valer ella misma, en la medida en que se rechacen o se pongan diques a toda esa *riada de estímulos*.[2] El alma es interioridad tan pronto como deja de ser exte-

[1] Agustín, *De moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorum*, I, 35-38.

[2] La formulación escolástica de este estado de cosas la hizo, con la mayor precisión, Guillermo de Ockham en su *Comentario a las Sentencias* (I, q. 27, a. 2 r): «[Augustinus] *ponit quod talis notitia qua anima novit se antequam se cogitaret, est ipsamet substancia animae, quae est memoria, quia sc. nisi esse aliquod impedimentum, ita posset anima cogitare virtute illius substantiae*». Sólo hay que poner, en vez de *impedimentum*, *curiositas*, para mantener la posición agustiniana: «[...] *et omnia ista sunt intelligenda de anima si non esset impedimentum qualiter impeditur pro statu isto*». A tanto llegaba el reflejo de los presupuestos gnós-

rioridad; es *memoria*, mientras no se pierda en la *curiositas*. La *memoria* –que, según la analogía trinitaria de Agustín, es el mismo fondo del alma formado a semejanza del Padre Dios– estaría en representación del hecho de que, si no estuviera ocupado o distraído por los *objetos*, el pensamiento tendría que significar siempre un pensarse-a-sí-mismo. Sólo así se representaría adecuadamente su semejanza con un Dios que, desde Aristóteles, ha sido entendido como el *pensamiento que se piensa a sí mismo*. Las formulaciones agustianas de la *curiositas* seguirían dependiendo, según estas premisas, de acuñaciones tradicionales de la misma y, por ello, no desarrollarían todas sus consecuencias.

El engaño del que sería víctima el hombre cuando su deja llevar por un ansia desenfrenada de saber es caracterizado también por Agustín como un transporte mágico, contra el cual ya hemos visto lanzando sus dardos a Filón, a propósito de los *caldeizantes*. «Hay gente», escribe Agustín, «que abandona todo lo virtuoso e ignorando la esencia de Dios y la grandeza majestuosa de una naturaleza que permanece siempre igual a sí misma creen hacer algo importante investigando con una curiosidad y atención extremas (*curiosissime intentissimeque*) toda esa masa de cuerpos que llamamos "mundo". Y les nace tal soberbia que se creen colocados ellos mismos en el cielo, del que con tanta frecuencia se ocupan.»[1] La verdadera filosofía, que es amor y celo por la sabiduría, surgiría del don de la moderación, que protege de la curiosidad.[2] El camino adecuado para el alma no es el de la soberbia hinchazón hasta las estrellas, sino el del humilde descenso hacia sí mismo y el ascenso, ganado con ello, hacia Dios. Los ansiosos del conocimiento no habrían reconocido esta vía, y por eso les ocurre todo lo contrario: se creen elevados y luminosos como las estrellas, y se despeñan hasta lo más bajo de la tierra.[3]

La hipérbole usada para designar esa deslumbrada ilusión de un deseo de saber cosas externas que se cree a la altura de lo inaccesible va dirigida, es cierto, con-

ticos de Agustín, en los cuales se encontraría ya prefigurada una esquematización de la afirmación de que el despertar de ese olvido *es ya* una liberación, o de que el conocimiento *salvador* no se recibe como una *doctrina* revelada desde fuera, sino que es *liberada* en forma de autoconciencia tan pronto como se percibe la *llamada* que hace rememorar.

[1] Agustín, *De moribus ecclesiae et de moribus Manichaeorumn*, I, 38: «*Unde tanta etiam superbia gignitur, ut in ipso caelo, de quo saepe disputant, sibimet habitare videantur*».

[2] *Ibid.*: «*Quamobrem recte etiam curiosi esse prohibemur, quod magnum temperantiae munus est* [...] *philosophia est amor studiumque sapientiae* [...]». De este pasaje, que Tomás de Aquino cita en la *Summa theologica* (II, 2, q. 167, a. 1), pudo haber sacado éste la diferencia entre la *curiositas* y la *studiositas*, la arrogancia y la diligencia en el conocimiento.

[3] Agustín, *Confessiones*, V, 3, 5: «*Non noverunt hanc viam qua descendant ad illum a se et per eam ascendant ad eum. Non noverunt hanc viam et putant se excelsos esse cum sideribus et lucidos; et ecce ruerunt in terram* [...]». Esta metáfora sobre el encumbramiento del ser hasta las estrellas haría referencia, por un lado, al autoensoberbecerse del hombre, por otro, a ese no querer reconocer la necesidad de iluminación del espíritu humano, inmerso en una autoiluminación similar a la estelar.

tra el gnosticismo y su pretensión de haber sido iniciado en el saber cosmológico, pero es también de una clarividencia peculiar respecto a los efectos que podría tener la astronomía sobre la conciencia humana, como se iba a manifestar en los inicios de la Edad Moderna. Nicolás de Cusa, Copérnico, Giordano Bruno y Galileo encontrarán, para referirse a ello, la fórmula, rebosante de *páthos*, de que la tierra ha sido elevada a la condición de cuerpo celeste. Si bien es verdad que una de las consecuencias del pensamiento de la creación era superar, con un concepto homogéneo del cosmos, la antigua separación entre, por un lado, la naturaleza terrestre, con su mutabilidad y caducidad, y, por otro, la región estelar, con su duración eterna, tal consecuencia significaba, en el fondo, una ampliación de las características metafísicas que hasta entonces sólo habían sido atribuidas a la tierra a todo el universo, haciendo, con ello, una especie de *telurización* de la naturaleza especial de los astros. La *estelarización* de la tierra, al principio de la Edad Moderna, dio un vuelco a esta consecuencia, adjudicando con ello la metáfora a una autoconciencia que había sido ya tematizada en el rechazo, por parte de Agustín, de la curiosidad de asuntos astronómicos.

Inmerso en la decepción del gnosticismo, Agustín había experimentado qué impresión podían hacer los cálculos exactos de los astrónomos «filosóficos». Sobre todo un exegeta, como él, de la historia de la creación debía tener muy presente esta competencia entre un sistema de creencias y otro científico. Piensa que debe hacer que sus lectores estén preparados a que incluso un no cristiano pueda poseer, a base de razonar y experimentar, un saber muy seguro sobre la tierra y el cielo, sobre los elementos del mundo, sobre el movimiento y las trayectorias, la magnitud y la distancia de los astros, las fases de oscurecimiento del sol y de la luna, el cálculo del calendario, así como sobre los animales, las plantas, los minerales y otras cosas del mundo.[1] El cristiano, al que no le está permitido interesarse intensamente por tales cuestiones, no debe dejar al descubierto, ante aquellos que saben de ellas, sus convicciones mediante afirmaciones tontas. La propia exégesis del *Génesis* por parte de Agustín tenía la intención de ofrecer una especulación más espiritual que cosmológica y rechazar o dejar abiertas, más que contestar, las cuestiones teóricas, ejercitando lo que él llama una *moderatio pia*.[2] Él mismo caracteriza su exégesis del Génesis diciendo que ha ofrecido más preguntas que respuestas.[3] No se necesita contar con que Dios haya querido comunicar al hombre más cosas que las necesarias para su salvación.[4] El significado de la cuestión de los calendarios y la data-

[1] Agustín, *De Genesi ad litteram*, I, 39.

[2] *Ibid.*, II, 38.

[3] Agustín, *Retractationes*, II, 24: «*In quo opere plura quaesita quam inventa sunt: et eorum quae inventa sunt, pauciora firmata; cetera vero ita posita, velut adhuc requirenda sint*».

[4] Agustín, *De Genesi ad litteram*, II, 20: «[...] *sed spiritum dei, qui per ipsos (sc. auctores nostros) loquebatur noluisse ista docere homines nulli saluti profutura*».

ción de la Pascua mostraría qué cosas de la astronomía podían ser incluidas, con todo, en la economía de la salvación; Agustín incluye asimismo los cuerpos celestes, como signos del tiempo, entre las cosas *utilia* y *necesaria* del interés humano.[1] Escapa a su visión el hecho de que la tarea de determinar el tiempo no podía ser solucionada independientemente de la representación de un modelo de cosmos; la cuestión sobre la forma y la construcción del cielo la incluye él de manera expresa entre los problemas de los que no necesitan ocuparse en absoluto los hombres que piensen en cómo salvarse.[2] Parece que Agustín habla como si tales problemas cosmológicos fuesen solucionables mediante un esfuerzo suficientemente intensivo, pero que para él no es defendible que se gaste tiempo en ello.[3]

Hablar del derroche de tiempo parece, a primera vista, aplicar un patrón más bien superficial para juzgar de la legitimidad o ilegitimidad de planteamientos puramente teóricos. Pero en este criterio aparece de nuevo el concepto de *curiositas*. Al dejarse llevar por una desenfrenada voluntad de conocer, el hombre se negaría a reconocer su carácter finito justo en la forma de administrar su tiempo, comportándose como si en esto no necesitara aplicar ninguna medida ni aportar justificación alguna. Si la idea de ciencia de la Edad Moderna se caracterizará por renunciar a una valoración de lo que son sus objetos y a la distinción entre lo que es digno y lo que no es digno de ser conocido, esto sólo se hará posible excluyendo, precisamente, la objeción de que al sujeto sólo se le ha concedido un tiempo limitado y ejecutando un método de integración de una serie potencialmente infinita de sujetos investigadores, ocupados en todo un conjunto de funciones que abarcan distintos períodos de tiempo y cuya vida o necesidad de verdad en el plano individual no pueden ser ni una exigencia ni una medida para la totalidad del saber que hay que realizar.

Tanto a la Antigüedad como a la Edad Media les resultaba aún por completo ajena la idea de un saber que no estuviera relacionado o fuese relacionable ni con la capacidad del individuo ni con su realización existencial. El pensamiento fundamental de la servicialidad teleológica de los objetos de la naturaleza disponibles y entresacados del todo habría excluido el que sólo un conocimiento que apuntase a la totalidad de la naturaleza pudiera capacitar al hombre a autoafirmarse en

[1] Agustín, *De genesi ad litteram*, II, 29.

[2] *Ibid.*, II, 20: «*Quid enim ad me pertinet, utrum coelum sicut sphaera, undique concludat terram in media mundi mole libratam, an eam ex una parte desuper velut discus operiat?*».

[3] *Ibid.*, II, 34: «[...] *nobis autem de intervallis et magnitudine siderum subtilius aliquid quaerere, talique inquisitioni rebus gravioribus et melioribus necessarium tempus impendere, nec expedit, nec congruit*». Véase también II, 20: «[...] *et occupantes (sc. res), quod peius est, multum pretiosa et rebus salubribus impendenda, temporum spatia*». También *Epistola* II, 2: «*Illa namque quae de hoc mundo quaeruntur, nec satis ad beatum vitam obtinendam mihi videntur pertinere; et si aliquid afferunt voluptatis, cum investigantur, metuendum est tamen ne occupent tempus rebus impendendum melioribus*».

su propia existencia, tanto *contra* la naturaleza como *mediante* ella. Sólo la sospecha metafísica de que la naturaleza podía seguir su curso regular sin consideración alguna con el hombre hará necesario un conocimiento de aquélla que pueda preguntar en cada hecho natural por su *posible* relevancia para el ser humano, teniendo, por consiguiente, que rechazar –como una forma de mirar las cosas subordinada a la consideración teleológica del mundo– el criterio antes citado de un *gasto de tiempo adecuado*. Una vez que la visión teorética de la naturaleza ya no pudo ser considerada como una forma de satisfacer la necesidad humana de felicidad, la demostración de lo indiferente que era para el interés del hombre establecer una determinada teoría física o cosmológica u otras distintas constituyó un argumento suficiente y concluyente de que ya no merecía la pena seguir insistiendo en esto.

Es sintomático el que, para la demostración de este punto de vista, se sirviera Agustín precisamente de la cuestión a cuya solución se orientaría y que tendría que corroborar más de un milenio después la autoconciencia de la Edad Moderna: la cuestión de si estaba inmóvil o en movimiento el cielo de las estrellas fijas. A sus compañeros en la fe que se preguntaban, basándose en la expresión bíblica *firmamentum*, si el cielo se movía o estaba quieto, Agustín les contestaba que para solucionar esta cuestión se precisaría de agudas y fatigosas investigaciones que él mismo, como ellos, no tenía tiempo de realizar. Por lo demás, aquellos que disponían tanto de curiosidad como de ocio suficiente para tratar tales temas habrían averiguado que los movimientos de los astros constatables podían ser explicados igualmente mediante ambos presupuestos.[1]

Pero la caracterización de la astronomía como una relación crítica de la *curiositas* con los objetos propios de la misma presenta aún otro aspecto, distinto del desarrollado hasta aquí. Este punto de vista iría dirigido, más bien, a aquella astronomía de los filósofos que, en principio, había tenido, frente al gnosticismo, efectos desembriagantes respecto a la configuración gnóstica de las especulaciones cosmológicas y a sus *cuestiones inútiles*. Tal astronomía se caracteriza por la predicción exacta de fenómenos estelares y el uso del número, es decir, por la medición. Al poner la pretensión humana de saber a disposición suya la dimensión del futuro mediante la astronomía cinética, se daría por supuesta la *regularidad* inmutable de la naturaleza. Lo cual significaría, para Agustín, una exclusión de la disposición libre y soberana de Dios sobre su creación, como si se tratara de una autolimitación divina.

[1] Agustín, *De genesi ad litteram*, II, 23:«*Et ab ipsis quippe qui haec curiosissime et otiosissime quaesierunt, inventum est, etiam coelo non moto, si sola sidera verterentur, fieri potuisse omnia quae in ipsis siderum conversionibus animadversa atque comprehensa sunt.*»

Agustín trató detalladamente este problema en un contexto muy curioso, en el Libro XXI de su *De civitate dei*, al explicar la cuestión de la posibilidad física de un eterno castigo de los condenados. La razón última de esta posibilidad sería, naturalmente, la omnipotencia divina, que dispone de forma soberana sobre todo aquello que les pueda ocurrir, *dada su naturaleza*, a sus criaturas. Pero esta referencia chocaría precisamente con el concepto de naturaleza transmitido por la Antigüedad, con aquella suposición fundamental de la existencia de un *kósmos* que mantiene, de manera irrevocable, su regularidad, ajustada a unas determinadas leyes. «¿A qué debería yo recurrir», se pregunta Agustín, «para convencer a los infieles que un cuerpo vivo y *animado* es capaz no sólo de escapar de forma duradera a la disolución que trae la muerte, sino de seguir existiendo incluso en medio de los tormentos del fuego eterno? No admiten la referencia al poder de un Ser Omnipotente, sino que exigen que se les convenza con algún ejemplo.»[1] La objeción de los no creyentes –de que sólo se debe tener por posible lo atestiguado por la experiencia como real– incluye una premisa genuina de la filosofía antigua, de que el mundo, en su conjunto, agota todas las posibilidades, dejando abierta, al mismo tiempo, la posibilidad de la experiencia humana.[2] El apologista ha de compartir tal premisa, siendo impelido así incluso a aquella forma de *curiositas* que busca lo extraordinario y raro de la naturaleza. La afirmación de que en la naturaleza hay *miracula* choca con la objeción de que éstos siguen siendo algo natural, uno de los efectos, desconocidos para nosotros y que, por tanto, parecen extraordinarios, de la propia naturaleza. Agustín acaba con esta argumentación –que él mismo confirma como suficiente– sólo aparentemente, exponiéndose a la objeción de que él ha apelado, a favor del carácter natural de los *miracula*, a la misma Omnipotencia cuya existencia él quería demostrar recurriendo a esos *miracula*.[3] No menos problemático es invocar, a favor de la exigencia de los milagros *en* la naturaleza, al milagro que significa la propia creación *de* la misma. Pues esta presunta *fortior ratio* no sólo presupone lo que ella quiere demostrar, sino que además encierra la contradicción –que la Ilustración resaltará con especial satisfacción– de que ese primer «milagro» general haya sido cuestionado, y justamente en lo referente a su primacía absoluta, por las posteriores rupturas ocasionales de ese orden.[1]

[1] Agustín, *De civitate dei*, XXI, 1 (trad. cast.: *La ciudad de Dios*, trad. de LL. Riber y J. Bastardas, 2ª ed., Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953).

[2] *Ibid.*, XXI, 3, 1: «[...] *et haec est eorum tota ratio, ut quod experti non sunt, nequaqum esse posse arbitrentur*».

[3] *Ibid.*, XXI, 7, 1: «*Brevis sane ista est ratio, fateor, sufficiensque responsio. Sed cum deus auctor sit naturarum omnium, cur nolunt fortiorem nos reddere rationem, quando aliquid velut impossibile nolunt credere, eisque redditionem rationis poscentibus respondemus, hanc esse voluntatem omnipotentis dei; qui certe non ob aliud vocatur omnipotens, nisi quoniam quidquid vult potest; qui potuit creare tam multa, quae nisi ostenderentur, aut a credendis hodieque testibus dicerentur, profecto impossibilia putarentur, non solum quae ignotissima apud nos, verum etiam quae notissima posui*».

La inconsistencia de la argumentación de Agustín es, de suyo, muy sintomática: por un lado, sólo puede procurarse una base de discusión con los infieles y su concepto de cosmos manteniendo la regularidad del mundo y considerando los presuntos milagros como fenómenos de una serie de leyes que nosotros desconocemos; por otro, tiene miedo de esa regularidad del cosmos ajustada a sus leyes, a la cual los otros pueden apelar y que daría una legitimación al impulso que el hombre siente hacia la investigación.

Este titubeo, por distintos motivos, se hace especialmente claro en relación con un fenómeno celeste de carácter mítico. En la *Genealogía romana*, de Varrón, se nos informa de un cambio en el color, la magnitud, la forma y la trayectoria del planeta Venus en los primeros tiempos de los reyes romanos, un fenómeno único, no observado en ninguna otra ocasión, ni antes ni después. Tal prueba demostraría la posibilidad de que, en un momento dado, un objeto de la naturaleza muestre un comportamiento distinto al observado, el resto del tiempo, en él y que había sido considerado consubstancial a él. Un planteamiento así hubiera permitido, sin duda, buscar en un factor subjetivo la explicación de lo extraordinario del fenómeno, conforme, por tanto, a la fórmula de que el milagro no está en contradicción con la naturaleza, sino únicamente con la naturaleza que nos es conocida.[2] Esto hubiera significado una ampliación, pero no un cambio del concepto de cosmos. La regularidad de la naturaleza no sería demostrable para el hombre en toda sus universalidad, pero sí habría sido aceptada como algo que, en principio, se da siempre. Pero ésta es justo la línea que no sigue Agustín, y el hecho de que él, en vez de buscar la racionalidad, tuviese miedo a las implicaciones del derecho humano al conocimiento y a la exclusión del papel de la voluntad divina iba a tener unas consecuencias imprevisibles para la historia de la teología cristiana. «Seguro que un escritor como Varrón no habría llamado a un suceso así un milagro si no hubiera parecido que iba contra la naturaleza. Pues nosotros los calificamos de milagros cuando van contra la naturaleza, pero, en realidad, la cosa no es así. ¿Cómo puede ir algo contra la naturaleza que sucede según la voluntad de Dios, dado que esta voluntad del Creador no es distinta de la naturaleza esencial de la propia cosa creada? Por consiguiente, el milagro no es tal porque vaya contra la naturaleza, sino porque ocurre contra la naturaleza que nosotros conocemos.»

[1] Agustín, *De civitate dei*, XXXI, 7, 1: «*Cur itaque facere non possit deus* [...] *qui fecit mundum* [...] *innumerabilibus miraculis plenum; cum sit omnibus quibus plenus est procul dubio maius et excellentius etiam ipse mundus miraculum?*».

[2] *Ibid.*, XXI, 8, 2: «*Portentum ergo fit, non contra naturam, sed contra quam est nota natura*».

Hasta aquí, parece que se ha logrado conciliar, de algún modo, la racionalidad del cosmos con la naturaleza de la voluntad del Dios bíblico. Pero, evidentemente, este resultado no satisface aún al celo teológico de Agustín, de modo que empuja al concepto de ley y a la metáfora del Poder Soberano hacia un antagonismo del todo inesperado: «¿Qué otra cosa ha sido fijada por el Autor del cielo y de la tierra como lo ha hecho con la trayectoria, sumamente regular, de los astros? ¿Qué otra cosa está sometida a leyes tan inmutables e irrevocables? Y, sin embargo, la estrella que más destaca por su magnitud y brillo ha cambiado su color, su magnitud, su forma y (lo que es más raro) su orden y la ley de su trayectoria, y, ciertamente, en el mismo momento en que así lo ha querido el que domina con poder supremo sobre aquello que Él mismo ha creado». A primera vista no es fácil ver por qué Agustín va aquí más allá de lo que pide su premisa sobre la *subjetividad* del milagro en la naturaleza. Visto más de cerca, comprobamos que la argumentación encierra alguna alusión contra la *curiositas*: Agustín cree reconocer el sentido de esta intervención violenta en las leyes de la naturaleza en el hecho de que quiebre y frustre la pretensión que se arroga la ciencia exacta de conocer las leyes de la naturaleza y predeterminar, con su ayuda, los sucesos que van a ocurrir: «Dios ha desbaratado entonces las reglas de los astrónomos de aquel tiempo, que las habían puesto por escrito valiéndose de medidas presuntamente infalibles sobre los movimientos de los astros en el pasado y en el futuro, atreviéndose a afirmar que un suceso como el ocurrido con la estrella vespertina ni había ocurrido antes ni ocurrirá jamás».[1] El suceso mítico narrado por Varrón se asemeja a la parada del sol que aparece en el Libro de Josué y que tanto escándalo iba a producir en los primeros tiempos de la Edad Moderna; pero no se supone que el discurso bíblico sobre el movimiento y la parada del sol contenga alguna información sobre un sistema cosmológico determinado o una obligación a aceptar éste. Lo único que se hace es interpretar el acto soberano de intervención divina en el orden de la naturaleza como una problematización de toda teoría con ínfulas de *exacta* (*inerrabilis computatio*).

La naturaleza no es presentada como la última instancia ni la encarnación de la seguridad en la que se puede apoyar la relación del hombre con la realidad. El conflicto entre la idea de cosmos y el *voluntarismo* divino queda ya decidido para la Edad Media, influyendo, al mismo tiempo, negativamente en esas premisas cuyo afianzamiento iba a hacerse necesario para la constitución de una idea de ciencia

[1] *«Turbavit profecto tunc, si ulli iam fuerunt canones astrologorum, quos velut inerrabili computatione de praeteritis ac futuris astrorum motibus conscriptos habent, quos canones sequendo ausi sunt dicere hoc quod de Lucifero contigit, nec antea, nec postea contigisse.»* Agustín formula elípticamente lo que, de acuerdo con la lógica del antagonismo entre el milagro y la ciencia, quiere decir: los astrónomos niegan categóricamente que haya ocurrido en el pasado o que ocurrirá en el futuro un suceso como el que se dice que ha ocurrido con Venus.

que haría de la absoluta fiabilidad de la naturaleza la condición para la autoafirmación humana.

Agustín ha sospechado que la secreta aspiración de la curiosidad intelectual y lo que la hace esencialmente recusable tiene que ver con la pretensión de que el conocimiento científico de la naturaleza *prescriba* las leyes de la misma –una formulación triunfante de los resultados de la física de la Edad Moderna–. Lo que él quiere, sobre todo, percibir en los sucesos *extraordinarios* de la naturaleza es una advertencia de que el conocimiento de la naturaleza no debe sacar como consecuencia, incluso de la más exacta observación de la regularidad de los fenómenos, que Dios queda vinculado a esas reglas o que éstas le prescriben lo que ha de hacer, como si Él mismo no pudiera hacer surgir un estado completamente distinto al que aparezca, a los ojos de la ciencia, como conforme a las leyes.[1]

Acaso más interesante aún que lo que decide expresamente en Agustín a favor de la inseguridad creada por la voluntad divina en la conciencia de la realidad sea la motivación y la argumentación de tal decisión, algo que no figura allí. Las explicaciones presentadas de *La ciudad de Dios* podrían dejar aún abierta la impresión de que la parálisis de la antigua confianza en el cosmos no es una consecuencia interna y en esencia condicionada por el sistema de categorías cristianas. Agustín argumenta a partir del concepto de creación: el derecho de intervención es un derecho del Creador de disponer de las cosas según su albedrío. Hubiera podido sacar a relucir aún con más razón el argumento escatológico: la parcial revocación del orden establecido en la naturaleza por obra de los *miracula* no haría más que adelantar la revocación radical de la creación en la destrucción final del mundo y, por decirlo así, la anunciaría. Pero la escatología había sido, en gran medida, dejada de lado en la conciencia cristiana no sólo a causa de que no acababan de aparecer nunca los sucesos finales anunciados, sino por representar un escándalo, incómodo incluso para sus partidarios, en el entorno no cristiano. No era casual que el cristianismo fuera hecho responsable de catástrofes y desviaciones que afectaban a instituciones y organizaciones presuntamente inconmovibles, pues todos aquellos catálogos de signos escatológicos podían ser muy bien interpretados como señales de que había un *interés* en la destrucción del orden del mundo. De modo que se podía reunir toda aquella suma de reproches contra los cristianos en la fórmula de que ellos eran la causa de que el mundo se hubiera desviado de sus leyes.[2] Agustín ve cómo hay locuciones que incluso echan la culpa a los cristianos de que

[1] Agustín, *De civitate dei*, XXI, 8, 4: «[...] *quo commoneantur, cum aliquid adverterint in aliqua institutione naturae, eamque sibi notissimam fecerint, non se inde deo debere praescribere, quasi eam non possit in longe aliud, quam eis cognita est, vertere atque mutare*». Véase también *ibid.*, 8, 5: «*Sicut ergo non fuit impossibile deo, quas voluit instituere; sic ei non est impossibile, in quidquid voluerit, quas instituit, mutare naturas*».

[2] Arnobio, *Adversus gentes*, I, 1: «[...] *apud nos* [...] *causas, per quas suis mundus aberravit ab legibus*».

no llueva: «*Pluvia defit, causa Christiani*».[1] La vinculación que el cristianismo primitivo había hecho entre su aparición en el mundo y las *señales en el cielo* que anunciaban la destrucción del mismo tenía que ser vista, dada la supervivencia de la antigua idea de *kósmos*, como una proclamación sospechosa de un *desorden* que aquél deseaba que ocurriese.

En un entorno como el helenístico de la época de los césares era más fácil hacer plausible el derecho que tenía el Señor del mundo a disponer a su arbitrio de su obra que el significado, mucho más amenazante, que se daba a aquellos presuntos signos maravillosos, en el sentido de que estaban anunciando una revocación de la existencia del mundo en su conjunto. Esta radicalidad sigue agazapada, de forma solapada, tras la negativa a reconocer el derecho de la *curiositas* a poder garantizar el futuro de una naturaleza sujeta a una serie determinada de leyes. La seguridad, la constancia racional, la regularidad serían los distintivos de un concepto de naturaleza que no quiere admitir que el mundo sea un mero *episodio* metafísico que oscila entre el principio y el fin, la creación y la destrucción. Como correlato, en el plano del comportamiento –que insiste en las posibilidades que el hombre tiene dentro del mundo–, de este concepto de naturaleza, la *curiositas* es incluida por Agustín, de forma definitiva, en el catálogo de los vicios.

[1] Agustín, *De civitate dei*, II, 3.

VII
Dificultades de la naturalidad del deseo de saber en el sistema escolástico

La recepción de las ideas agustinianas sobre la *curiositas* en la Escolástica puede ser, de momento, caracterizada como una pérdida de la capacidad diferenciadora y un desprendimiento de la motivación genuina. Los pasajes de Agustín, originariamente integrados en un contexto complejo, pero que, por su formulación retórica, con frecuencia estaban a disposición de todo el mundo como citas utilizables a voluntad, se ven ahora reducidos a su puro esqueleto, apareciendo en las cuestiones escolásticas como sentencias de la *auctoritas*. La perdida de substancia en el camino de la tradición facilitaría el cambio de función. Incluso cuando el desarrollo escolástico de un problema está a un nivel alto de argumentación, las sentencias de autoridades bíblicas o patrísticas aducidas son, la mayoría de las veces, muy poco competentes; esto se basa simplemente en el hecho de que en la Escolástica aparecen exigencias sistemáticas y planteamientos de problemas derivados de ellas que pretenden obtener *demasiadas* cosas de un texto de autoridades que había surgido a partir de una técnica de pensar totalmente distinta. En el tema de la *curiositas*, sobrevinieron circunstancias nuevas y distintas que desactivan, para la Edad Media, la problemática que tiene que ver con la misma, en lo concerniente, sobre todo, al lugar ocupado por la astronomía, una referencia ejemplar del objeto de la *curiositas* agustiniana.

El lugar de la astronomía en la Edad Media había quedado debilitado, paradójicamente, por su inclusión en el sistema de formación obligatoria de las *artes liberales*. Al convertirse las disciplinas del *trivium* y del *quadrivium* en una propedéutica de toda clase de estudios, la geometría y la astronomía experimentaron el destino que suele venir asociado con las *materias obligatorias*: su nivelación a la condición de algo preliminar, molesto y que hay que superar lo más rápidamente posible, con ayuda de una serie de medios auxiliares, para llegar luego a aquello que es lo que, de verdad, parece importar. Tal vez ha sido la desconfianza frente a la curiosidad astronómica la raíz del estancamiento de esta ciencia durante siglos. Pero tal des-

confianza se mantenía latente, bajo esa capa de mirada edificativa puesta en el cielo estrellado. De manera ocasional podía mencionarse, en la *Vita* de algún hombre piadoso, su afán de saber astronómico como una tentación episódica, una desviación abandonada enseguida por sus peligros, felizmente superados con la ayuda de la gracia divina.[1] O, por ejemplo, se contaba de Odo de Tournai († 1113) la escena, conmovedora y, al mismo tiempo, extraordinariamente característica, de que el maestro había seguido, junto con sus discípulos, la trayectoria de las estrellas hasta bien entrada la noche, señalándolas con el dedo, añadiéndose de forma expresa a continuación que tal contemplación del cielo había tenido lugar *ante ianuas ecclesiae*.[2] O se hace la vinculación, tranquilizadora, entre la trayectoria de los astros, obediente a las órdenes de Dios, y el propio hombre, igualmente obligado a la obediencia de los mandatos divinos, a quien los astros deben servir *pro miraculo pariter et exemplo*.[3] Esto parece estar lejos de toda clase de conflicto.

El conflicto en torno al interés por el saber teórico se desencadenó cuando, tras el *saeculum obscurum*, en el siglo XI, fue ganando de nuevo terreno, por la influencia, sobre todo, de Boecio, la antigua tradición filosófica, siendo al principio la literatura sobre lógica la que determinó fundamentalmente la formación de la praxis escolástica. En esta primera fase de la Escolástica ya se puede observar esa acción recíproca que se hará característica en la recepción, a lo largo de toda la Edad Media, de la filosofía antigua. Los autores de la Antigüedad son instrumentalizados, al principio, para proporcionar a la teología sus argumentos; pero este heterogéneo instrumento, a su vez, empieza enseguida a ejercer una influencia normativa sobre las reivindicaciones teoréticas, que desarrollan la racionalidad que les es inmanente.

La rigurosa transposición de los instrumentos dialécticos a los problemas de índole teológica provoca una reacción por el lado de la propia teología, cuyo primer punto culminante se puede ver en el pensamiento de Petrus Damiani (1007-1072). En el opúsculo *Sobre la primacía de la santa simplicidad sobre la ciencia ensoberbecida*, le es denegada a la «ciega sabiduría de la filosofía», perceptible en

[1] Así, por ejemplo, en la *Vita* de Abbo de Fleury († 1004): «[...] *ipse, adhuc maiora gliscens scientiae scrutari arcana* [...] *aliquantulum quidem in astronomia, sed non quantum cupierat*». (*Patr. Lat.*, 139, 390).

[2] *Liber de restauratione monasterii S. Martini Tornacensis* (*Mon. Germ. Hist. Script.*, XIV, 274), cit. por O. Meyer.

[3] G. von Reichersberg († 1169), *Libellus de ordine donorum Sancti Spiritus*: « [...] *ipsae cursus suos tam certa tamque firma lege custodiunt, constitutione dei et praecepto quod ille posuit, ut recte illarum fortitudo sit homini rationali pro miraculo pariter et exemplo, arguens illius oboediantiam si quando a proposito sibi exorbitat praecepto*».

La *curiositas* aparece, en Gerhoch, incluida en el trío de tentaciones que sufre Adán, como motivo del *et mala scire (De investigatione Antichristi*, II, 18). Citado según P. Classen, *Gerhoch von Reichersberg*, Wiesbaden, 1960.

las *artes liberales*, cualquier clase de participación en el acceso a la verdad divina; es más, la perniciosa *cupiditas scientiae* es identificada con aquella tentación de hacerse igual a Dios experimentada por el hombre en el paraíso. Es importante observar que, en este escrito, se ataca la arrogancia teorética refiriéndose en exclusiva a las disciplinas del *trivium*, gramática, retórica y dialéctica; las disciplinas del *quadrivium* no desempeñarían ningún papel. Incluso cuando Petrus Damiani cita expresamente de Agustín la *curiositas* como un *desiderium oculorum*, no concede espacio alguno al aspecto teorético del tema, sino que se limita a enumerar cosas como los espectáculos, la magia o la tentación que se hace al propio Dios exigiendo de Él un milagro.[1] El meollo de su argumentación contra la filosofía es que la verdadera sabiduría no necesita de medios auxiliares humanos para abrirse a los hombres y enseñarlos lo que andan buscando.[2]

Propiamente, la importancia de Petrus Damiani radica en el hecho de que, en un pequeño tratado titulado *Sobre la omnipotencia divina*, planteara un tema que no sólo será central para la Edad Media, sino también fatal: la cuestión sobre la relación entre la idea de ciencia y el concepto de Dios, o sea, sobre la conciliabilidad entre los presupuestos necesarios para un conocimiento del mundo y el atributo teológico de la omnipotencia, que pugnaba cada vez más por ocupar un primer plano. Que la cuestión general sobre la relación entre la teología y la filosofía iba a surgir siguiendo el hilo conductor de esta problemática concreta y como consecuencia suya era difícil de barruntar en este opúsculo, que acaba desembocando en una cuestión realmente banal, planteada casi lúdicamente: «[...] *utrum deus possit reparare virginem post ruinam*».[3]

A la cuestión sobre la omnipotencia divina –que iba a adquirir posteriormente, en el nominalismo tardomedieval, toda su fuerza destructiva frente al racionalismo escolástico y que dará carta blanca a los experimentos conceptuales de la filosofía de la naturaleza ockhamista– le falta aún aquí cualquier clase de incrustación destructiva, no haciendo mención del problema de la libertad humana ni de la certeza del conocimiento de la realidad. Pero, con todo, se ha recuperado,

[1] P. Damiani, *Epistola* XXVIII (*Patr. Lat.*, 144, 419): «*Iam quam late patet curiositas ipsa; in spectaculis, in theatris, in sacramentiss diabolicis, in magibus artibus, in maleficiis ipsa est curiositas; aliquando tentat servos dei, ut velint quasi miraculum facere, tentare utrum exaudiat eos deus. In miraculis curiositatem, hoc desiderium non est a Patre*» (cita de Agustín; veáse la nota 2 de la pág. 314).

[2] P. Damiani, *De sancta simplicitate scientiae inflanti anteponenda*, cap. 8 (*Patr. Lat.*, 145, 701 y sig.): «[...] *noli huiusmodi sapientiam quaerere, quae tibi simul cum reprobis et gentilibus valeat convenire. Quis enim accendit lucernam, ut videat solem?* [...] *Ipsa quippe vera sapientia se quaerentibus aperit, et sine adulterinae lucis auxilio lucis inocciduae se fulgor ostendit*».

La contraposición *piadosa* a la Gramática es formulada, en el cap. 1, de un modo altamente expresivo, en estos términos: «*Ecce, frater, vis grammaticam discere? Disce deum pluraliter declinare*».

[3] P. Damiani, *De divina omnipotentia in reparatione corruptae et factis infectis reddendis* (*Patr. Lat.*, 145, 595-622).

aunque en un marco más estrecho, el esquema agustiniano: la aspiración humana al saber, en cuanto orientada hacia la investigación de una regularidad de los fenómenos determinada por leyes y teniendo que hacer de ella un presupuesto de su éxito, exigiría una limitación del poder y la libertad del Creador que está detrás de la naturaleza, produciendo necesariamente una colisión entre el deseo humano de conocer y su sumisión religiosa.

Petrus Damiani considera el problema casi exclusivamente desde el punto de vista del valor que pueda tener la *dialéctica* para los enunciados teológico-metafísicos. Para él se trata de protestar contra la *ciega frivolidad* de todos aquellos que plantean sus preguntas y dan sus respuestas como si las estructuras del lenguaje (*ordo verborum*) y las reglas de la lógica (*ars dialectica*) fuesen trasferibles a Dios y aplicables a las leyes absolutas del comportamiento divino con el mundo.[1] El pensamiento y el lenguaje humanos llevarían implícita la relación con el tiempo; los enunciados verdaderos sobre hechos pasados incluyen la invariabilidad de lo fáctico, y las proposiciones sobre el presente y el futuro han de presuponer, ya que son o verdaderas o falsas, que sus correlatos fácticos hayan sido o serán necesariamente como son enunciados.[2] Pero la teología tiene su propio lenguaje, que excluye, como una estructura puramente humana y mundana, la relación con el tiempo e impone una forma de pensar a partir de la eterna *presencia* y las posibilidades infinitas de Dios. La premisa de la omnipotencia prohibiría hacer una mera separación entre los enunciados teológicos sobre Dios y los enunciados teoréticos acerca de la naturaleza. La omnipotencia y la continua presencia del curso del mundo para la libre disposición de Dios excluirían aquellas formas de constatación sobre la naturaleza en las que esté únicamente interesada –como garantes de la fiabilidad de las leyes naturales– la relación establecida por el hombre con la realidad y donde ella puede encontrar una satisfacción, tanto en el plano teórico como práctico.

Petrus Damiani ve a la *curiositas* (lo cual es aquí temáticamente pertinente señalar) como un motivo de la adaptación del problema de la Omnipotencia al procedimiento de las *artes liberales*, en tanto aquélla se ve confundida y se sabe amenazada por las premisas de índole teológica, queriendo, por ello, asegurarse las condiciones metafísicas de la posibilidad de sus objetos. Por primera vez, se le niega a la *cu-*

[1] P. Damiani, *op. cit.*, 5: «*Videat ergo imperite sapientium et vana quaerentium caeca temeritas; quia si haec quae ad artem pertinent disserendi, ad deum praviter referant* [...]. *Haec igitur quaestio, quoniam non ad discutiendam maiestatis divinae potentiam, sed potius ad artis dialecticae probatur pertinere peritiam; et non ad virtutem vel materiam rerum, sed ad modum et ordinem disserendi et consequentiam verborum* [...]».

[2] *Ibid.*, 5: «*Secundum naturalem namque variae vicisitudinis ordinem potest fieri, ut hodie pluat; potest et fieri, ut non pluat. Sed quantum ad consequentiam disserendi, si futurum est ut pluat, necesse est omnino ut pluat; ac per hoc prorsus impossibile est ut non pluat. Quod ergo dicitur de praeteribus hoc consequitur nihilominus de rebus praesentibus et futuris: nimirum, ut sicut omne quod fuit, fuisse necesse est, ita et omne quod est, quandiu est, necesse sit esse: et omne quod futurum est, necesse sit futurum esse*».

riositas el derecho de ser, al reconocerla como la expresión de una exigencia racional de autoafirmación que subordinaría las categorías teológicas al criterio de la posibilidad de relación del hombre con el mundo.[1]

Al discutírsele la legitimidad de su concepto de objeto como *naturaleza*, la *curiositas* se ve atacada en la raíz de su derecho. La naturaleza de las cosas no sería lo último que hay en ellas, sino que habría una *naturaleza de la naturaleza* que escaparía a toda reivindación teórica y que se relacionaría con la naturaleza, en el sentido tradicional del término, como la voluntad del legislador se relaciona con las leyes que ha dictado, el cual puede en todo momento imponer directamente su mandato, en vez de seguir las pautas del derecho constituido por aquéllas.[2] Lo que al hombre se le aparece, en la naturaleza, como una regularidad acorde con una leyes determinadas que habrían sido dadas con su existencia no sería, en su esencia, más que una *obediencia*. El presunto *ordo naturae* se revelaría únicamente como un *ordo verborum*. El derecho que tiene el Creador a disponer sobre los seres creados por Él le parece al pensamiento religioso más importante que la necesidad de excluir cualquier autocontradicción en el planteamiento divino del mundo. No se trataría aquí solamente de una reflexión de índole hipotética, sino de una afirmación, demostrable con numerosos ejemplos, de que, desde el comienzo del mundo, Dios ha quebrantado a veces las leyes de la naturaleza en contra de la propia naturaleza. Los mismos *milagros* –cuya espera o exigencia constituiría la tentación (en su doble sentido) de la *curiositas*– deberán ser asumidos en el mundo como signos de su propio origen a partir de la nada, para no caer ellos mismos en las redes de la *curiositas*. Habría que hablar siempre de ese presunto carácter extraordinario de la naturaleza, no de la admiración que despierta su orden, que ahora estaría bajo la sospecha de ser el resultado de una autoconfirmación de la exigencia que tiene la propia teoría de encontrar una regularidad acorde con unas determinadas leyes naturales.

Como emblema de la curiosidad intelectual aparece, al final del tratado, la figura anónima del filósofo (Tales) que anda investigando el curso de los astros y, mientras lo hace, cae en un pozo. La burla de la muchacha que lo ve caer no iría tanto contra el teórico de la anécdota platónica, que, enfrascado en el sublime y alejado objeto de su investigación, olvida las circunstancias reales de su entorno terrestre, cuanto, más bien, contra la arrogancia de los secretos celestes –es decir, teológicos–, encarnados aquí, metafóricamente, en los astros, arrogancia que lle-

[1] P. Damiani, *op. cit.*, 5: «*Et quia inter rudimenta discentium vel artis humanae nullam apprehendere peritiam, curiositatis suae nubilo perturbant puritatis ecclesiasticae disciplinam* [...] *absit, ut sacris legibus se pertinaciter inferant et divinae virtuti conclusionis suae necessitates opponant. Quae tamen artis humani peritia* [...] *non debet ius magisterii sibimet arroganter arripere, sed velut ancilla dominae quodam famulatus obsequio subservire* [...]».

[2] *Ibid.*, 11: «*Ipsa quippe rerum natura habet naturam suam, dei scilicet voluntatem, ut sicut illius leges quaelibet creata conservant, sic illa cum iubetur suis iuris oblita, divinae voluntati reverenter obediat*».

varía a un deslumbramiento que no deja ver al hombre la solidez del suelo sobre el que se asienta ni las circunstancias desde las que se deja arrastrar al escudriñamiento de tales secretos. El contexto hace que se reconozca con toda claridad lo que quiere decirse con esta metáfora: el hombre sería inducido por los condicionamientos del lenguaje y del pensamiento a plantearse una serie de preguntas, para las cuales, creyendo estar a la altura de ellas, no puede encontrar sino respuestas falsas. La *curiositas* significaría tener una confianza errónea en una forma de pensar acreditada en el ámbito de lo terreno y en una regularidad que es proyectada sobre un objeto metafísicamente heterogéneo.[1]

La Alta Escolástica, formada mediante la recepción completa de Aristóteles, dará un nuevo aspecto a este problema, a la vista de las dificultades originadas por la inserción de la metafísica y filosofía natural aristotélicas en el sistema de la dogmática cristiana. La valoración absoluta del saber que se hace en la primera frase de la *Metafísica* de Aristóteles era algo constitutivo de su *programa*, cuya realización no permitía la exclusión de la filosofía de la naturaleza, antes bien, al contrario, fundamentaba su implantación, pese a todas las reservas de la Iglesia.

Se intenta hacer una trasposición –dejada de lado, significativamente, en el propio Aristóteles– del esquema de su *Ética* y de la idea normativa de la *mesótes*, es decir, el medio entre dos extremos, hacia el campo de las aspiraciones al saber teorético. En una aplicación, que quiere ser auténtica, de los presupuestos aristotélicos, Alberto Magno (1193-1280) rechaza tal trasposición, al contestar negativamente a la cuestión de si se puede definir la virtud de la *prudentia* como lo que estaría en medio de esos dos extremos que son la *stultitia* y la *curiositas*.[2] Esta negativa estaría basada en el hecho de que a la *curiositas* se le atribuye la relación con un conjunto de objetos que hacen que pueda ser definida como la «investigación de esas cuestiones que no son pertinentes, ni para las propias cosas ni para nosotros». En cambio, la prudencia sería una virtud que se atiene a algo tanto objetivamente como subjetivamente importante.[3] Pero esta diferenciación, considerada en sí misma, sería inadmisible si se parte del presupuesto aristotélico de que el saber, en cuanto tal, debe ser consubstancial al hombre. El propio Alberto Magno sacaría a relucir esta objeción al no dejar, en contra de la autoridad de Agustín y de Bernardo de Claraval, que el rechazo del saber irrelevante para el hombre se fundamente en el objeto o en el acto cognoscitivo en cuanto tal, sino en la *motivación* –*deducible* a partir de la irrelevancia del objeto– del propio saber. El hombre que investiga objetos así, que no le conciernen, no puede sino tener una intención equi-

[1] P. Damiani, *op. cit.*, 12.

[2] A. Magno, *De bono*, IV, q. 1, a. 4 (*Opera*, ed. de B. Geyer, vol. XXVIII, pág. 233): «[...] *curiositas et prudentia non sunt circa eandem materiam; ergo curiositas non est extremum ad prudentiam*».

[3] *Ibid.*: «[...] *curiositas est investigatio eorum quae ad rem et ad nos non pertinent. Prudentia autem tantum est de his quae ad rem et ad nos pertinent.*»

vocada.[1] El presupuesto, implícito, de esta conclusión es que el hombre aspira, ciertamente, por naturaleza a toda clase de saber y, por tanto, a toda clase de objetos del saber, pero que por el carácter limitado de su capacidad de comprensión –sobrepasado por el volumen de los posibles objetos del saber– se ve constreñido a preguntarse sobre qué es lo que él realmente *necesita*, orientando luego su afán de saber en ese sentido.

Es evidente que con ello empezaría a desempeñar un papel en esta problemática una suposición que, para Aristóteteles, carecía aún de importancia. Se habría hecho consciente la incongruencia existente entre el afán subjetivo por saber y lo que, objetivamente, es necesario saber. Esto sería del todo acorde con el sistema medieval, dado que el mundo sería experimentable como una expresión y demostración de la omnipotencia –cumpliendo así su función *testificadora* de la divinidad– mediante este rezagarse de la capacidad teorética del hombre respecto a sus objetos posibles. La asunción consciente de tal incongruencia llevaría al pensador escolástico a sacar de ahí la conclusión de que todo derroche de energía teorética en algo irrelevante para el hombre estaría basado en una *actitud moralmente reprobable* (*mala intentio*). La demostración que se pretende se realizaría, por tanto, de forma indirecta, y no a partir de la especificidad de los objetos del saber ni de la desvalorización del interés teorético en cuanto tal.

En Tomás de Aquino (1226-1274), la primera frase de la *Metafísica* aristotélica es elevada a la condición de uno de los principios del pensamiento escolástico indiscutiblemente válidos y usados en multitud de argumentaciones. La naturalidad del deseo de saber conllevaría la siguiente valoración: «[...] *omnis scientia bona est*».[2] Tomás de Aquino considera que sólo puede presuponerse el conocimiento de Dios –bajo las estrictas exigencias de una demostración aristotélica a partir de la causalidad–, atribuible, según la Epístola a los Romanos, a todos los hombres en virtud de su naturaleza si se reconoce la existencia, en todos ellos, como algo consubstancial, de una inquietud por saber que no quedaría saciada en ningún objeto.[3] Al contrario de Agustín, el conocimiento de Dios aparecería como una satisfacción

[1] A. Magno, *op. cit.*: «*Et hoc vocatur vitium curiositatis et non est de operabilibus prudentiae, sed potius est de scibilibus speculativae, licet mala intentione scientia ipsorum quae taliter sciuntur, acquiratur*».

[2] T. de Aquino, *In Aristotelis librum de anima commentarium*, I, lect.1, nº 3 (trad. cast.: *Comentario al «libro del alma» de Aristóteles*, Fundación Arché, Buenos Aires, 1979): «[...] *sciendum est, quod omnis scientia bona est: et non solum bona, verum etiam honorabilis. Nihilominus tamen una scientia in hoc superexcellit aliam. Quod autem omnis scientia sit bona, patet; quia bonum rei est illud, secundum quod res habet esse perfectum: hoc enim inaquaeque res quaerit et desiderat. Cum igitur scientia sit perfectio hominis, inquantum homo, scientia est bonum hominis*».

[3] T. de Aquino, *Summa contra gentiles*, III, c. 25, n. 8 (trad. cast.: *Suma contra los gentiles*, ed. bilingüe, 2 vols., BAC, Madrid, 1967-1968): «*Naturaliter inest omnibus hominibus desiderium cognoscendi causas eorum quae videntur; unde propter admirationem eorum quae videbantur, quorum causae latebant, homines primo philosophari ceperunt; invenientes autem causas quiescebant. Nec sistit inquisitio quousque perveniatur ad pri-*

del propio deseo de saber, no como la condición de su legitimidad; un deseo de saber que parece ser, justo por la naturalidad de su carácter insaciable y su universalidad, tanto el factor garantizador como la energía específica necesarios para un ascenso hasta posiciones de orden metafísico. Dentro de este horizonte, el no deber preguntar, basándose en las propias fuerzas, por lo oculto aparecería –por decirlo sin rodeos– como una negación de la capacidad de funcionamiento del sistema escolástico en general. Sin embargo, no se espere que, dentro de este sistema, se pudiera pensar que hubiera algún rasgo fundamental de la naturaleza humana no afectado por las pérdidas posparadisíacas. De acuerdo con esto, Tomás de Aquino trata también, conectándola directamente con el tema del pecado original, la cuestión de la legimitidad del saber basándose en la relación antitética entre *studiositas* y *curiositas*.

Ahora es el hombre expulsado del paraíso –al que su propia existencia y una naturaleza que ya no le es propicia, como lo era en el paraíso, se le han convertido en una pesada tarea– quien se ve confrontado con las exigencias de la realidad, en una situación de tensión entre los cuidados adecuados y los banales, entre el uso pertinente y el superfluo de sus capacidades y fuerzas. En la figura del *studiosus homo* tenemos ante nosotros al *hombre virtuoso* (o *esforzado*) de la *Ética* aristotélica. Se le habría proyectado sobre una situación teológica de vida posparadisíaca que le era, originariamente, extraña, un estado que puede ser caracterizado como *fatigoso*, con la *cura* como rasgo fundamental y la conciencia de la *inutilidad* de tratar de recuperar con sus propias fuerzas la plenitud existencial perdida. Justamente hemos de tener presente este añadido de la inutilidad, que Aristóteles, al determinar lo que para él era un *hombre esforzado*, aún no conocía, para poder así entender el hecho de que, para Tomás de Aquino, vaya incluido en lo fallido de la *curiositas* –en cuanto indicadora de la situación posparadisíaca del interés humano por saber– no sólo la actividad sin freno ni descanso, sino incluso la pereza resignada.

Tomás de Aquino ve dos extremos en el enfoque teorético, logrando sistematizar, con ello, el esquema de la *Ética* aristotélica. «Respecto al conocimiento, hay, en el hombre, dos aspiraciones contrapuestas: por el lado de su naturaleza espiritual, el hombre tendería a desear el conocimiento de las cosas, y, en este sentido, es conveniente, para no pecar de desmesura en el conocimiento, que mantenga a raya sus deseos; por el lado de su naturaleza corporal, el hombre estaría inclinado a soslayar el trabajo fatigoso que implica la búsqueda de la ciencia. La *studiositas*, en cuanto pertenece a la virtud de la moderación, haría referencia, respecto a la susodicha aspiración del alma, al refrenamiento, mientras que, en lo tocante a

mam causam; et tunc perfecte nos scire arbitramur quando primam causam cognoscimus. Desiderat igitur homo naturaliter cognoscere primam causam quasi ultimum finem [...]».

la aspiración antagónica y corporal, se traduciría en cierta vehemencia de la tensión, con vistas a la consecución de la ciencia de las cosas».[1] Una comparación de esto con el significado que Agustín había dado a la *curiositas* revelaría, ante todo, que el aristotelismo ha barrido todos los restos gnósticos que quedaban, haciendo imposible su supervivencia. Pese al antagonismo originario de las tendencias (*inclinationes*) del alma y del cuerpo, el dualismo no tiene ahora ninguna oportunidad, ya que el esquema aristotélico ordena los modos de comportamiento en un mismo plano, entre dos valores extremos cuyo *medio* no tendría ninguna especificidad propia, sino que es determinado a partir de los extremos.

La *curiositas* ya no puede ser diferenciada mediante una definición con determinadas propiedades, sino que sería algo así como una aberración *cuantitativa* del deseo de conocer, de suyo legítimo. Tampoco puede haber un exceso en el conocimiento mismo de la verdad (*cognitio veritatis*), sino únicamente un exceso en el *appetitus* y *studium* que conducen a esa meta.[2] Se mantiene la constatación, que ya había hecho Alberto Magno, de que el conocimiento solamente *per accidens* puede errar en lo que debe ser, al seguirse de él, de una forma indirecta, algo inadmisible y pernicioso o al convertirse en un motivo para la soberbia (*inquantum aliquis de cognitione veritatis superbit*).

El pensamiento agustiniano de un estudio que no se atenga a un vínculo religioso verdadero –el *non religiose quaerere*– habría experimentado en Tomás de Aquino una modificación y una corrección aristotélica muy significativas. No ve el fallo de la *curiositas* en que no se reconozca que se trata de algo *condicionado* –que llevaría a a atribuir, en último término, al propio Dios las aportaciones del sujeto al conocimiento–, sino que, para él, la *perversitas* estribaría en que el sujeto no atribuye sus *objetos* a su primera Causa: «El hombre desea conocer la verdad acerca de las criaturas, no haciendo referencia alguna al fin debido, es decir, al conocimiento de Dios».[3] La *curiositas* tendría que ver aquí con la superficialidad e inconsecuencia, contentadiza antes de tiempo, del deseo de conocer, con una fal-

[1] T. de Aquino, *Summa theologica*, II, 2, q. 116, a. 2, ad. 3: «*Sed quantum ad cognitionem est in homine contraria inclinatio, quia ex parte animae inclinatur homo ad hoc quod cognitionem rerum desideret: et sic oportet ut laudabiliter homo huiusmodi appetitum refrenet, ne immoderate rerum cognitioni intendat. Ex parte vero naturae corporalis homo inclinatur ad hoc ut laborem inquirendi scientiam vitet. Quantum ergo ad primum studiositas in refrenatione consistit; et secundum hoc ponitur pars temperantiae. Sed quantum ad secundum laus* [...]». *virtutis huiusmodi consistit in quadam vehementia intentionis ad scientiam rerum percipiendam*

[2] *Ibid.*, II, 2, q. 167, a.1: «*Aliter autem est iudicandum de ipsa cognitione veritatis et aliter de appetitu et studio veritatis cognoscendae*».

[3] Es significativo que Tomás de Aquino no cite, al desarrollar este pensamiento, las *Confessiones* de Agustín (V, 3), sino un pasaje de *De vera religione* (29), un pasaje *inofensivo* y que se adapta mejor al giro cosmológico que le imprime él (veáse *Summa theologica*, II, 2, q. 167, a. 1): «[...] *homo appetit cognoscere veritatem circa creaturam, non referendo ad debitum finem, scilicet ad cognitionem dei*».

ta de aquella *exhaustividad* que habría de aprovechar todo el calado de los objetos haciendo referencia a su procedencia y a su origen último.

Tener curiosidad sería permanecer en la superficie del objeto, en el «prospecto» del fenómeno, un diluirse en ese ancho mar de objetos, un subestimar el derecho que se tiene a conocer dándose por contento con verdades cualesquiera mientras se renuncia a *la* verdad.[1] Pero la culpabilidad del sujeto cognoscente ya no se saldría, en Tomás de Aquino, del plano de la propia realización teorética y de su insistencia, sino que se desarrollaría precisamente en él y a partir de él. En esta posición ya no sería posible manifestar reservas fundamentales y específicas en contra de la filosofía. El esfuerzo por filosofar es algo, de suyo, permitido y ha de ser reconocido en cuanto tal, también, y precisamente, a causa de la verdad conseguida por las autoridades en esta materia antes aún de la era cristiana –si bien gracias a una especie de Revelación, que sólo posteriormente pudo ser reconocida como tal, pero cuyo reconocimiento no sería necesariamente *consubstancial* a esa verdad, como había puesto como condición Tertuliano.[2]

La posición especial que ocupaba la curiosidad *astronómica* en todo ese complejo de cuestiones en torno a la pertinencia del deseo de saber es algo que ha quedado también reflejado en Tomás de Aquino. Como es sabido, el aristotelismo había deparado al estudio teórico de la astronomía y a su concepto de verdad un conjunto de reservas de carácter muy especial y duradero al sancionar la dogmática afirmación de la naturaleza *especial* de los cuerpos celestes, sistematizando, con ello, incluso en el plano epistemológico, un *hiato* en el mundo de los objetos físicos. En su comentario al escrito aristotélico *Sobre el cielo*, Tomás de Aquino se sirve de estas reservas para rechazar determinadas cuestiones cosmológicas, como, por ejemplo, las referentes a la argumentabilidad de la dirección del giro del primer cielo. «Si en relación con estos hechos tan difíciles y ocultos alguien quiere esforzarse en hacer algún enunciado e indicar su causa, aspirando, con ello, a extender su investigación a toda la materia y sin dejar nada fuera, habrá que considerarlo como indicio o de una gran estupidez –que explicaría su incapacidad de distinguir lo que le es accesible de lo inaccesible– o de la mayor frivolidad y soberbia, quedando de relieve que el hombre no aprecia correctamente hasta dónde puede llegar su facultad de inquirir la verdad.»[3]

Pero Tomás de Aquino restringe inmediatamente esta censura general indicando que no todos los que se han esforzado de esa manera en torno a algo inútil deben ser condenados por ello, sino que lo importante es el motivo por el que ha-

[1] T. de Aquino, *Summa theologica*, II, 2, q. 167, a. 1, ad 1: «[...] *bonum hominis consistit in cognitione veri; non tamen summum hominis bonum consistit in cognitione cuiuslibet veri, sed in perfecta cognitione summae veritatis*».

[2] *Ibid.*, II, 2, q. 167, a. 1, ad. 3.

[3] Tomás de Aquino, *In Aristotelis libros de coelo expositio*, II, lect. 7, n. 4 (364), en torno a Aristóteles, *De caelo* II, 5; 287 b- 288 a 2: «[...] *homo non cognoscit mensuram suae facultatis circa inquisitionem veritatis*».

yan hecho tales afirmaciones. No es lo mismo que alguien se haya manifestado así llevado por el amor a la verdad (*ex amore veritatis*) o bien para hacer ostentación de su propia capacidad (*ad ostentationem sapientiae*). Además habría que preguntar hasta qué punto él ha reivindicado que sus enunciados son ciertos y si él puede ser condenado por un enfoque que rebasa la medida habitual. «Si alguien ha progresado en el conocimiento de las causas esenciales de estos fenómenos y conseguido una seguridad mayor de la que parece posible según la medida usual del conocimiento humano, un descubridor así de conexiones causales necesarias merecería más el agradecimiento que los reproches.»

Puede que el amante de las especulaciones escolásticas se sienta decepcionado por el hecho de que, para transmitir lo que es la situación, *bien temperada*, del termino medio se recurra al cuerpo y al alma –entre una pereza que rehuiría la fatiga de la investigación y una frivolidad excesivamente celosa–. De cara a las exigencias de una argumentación específicamente medieval, hay una *quaestio* de la *Summa theologica* que ofrece una profundidad más acorde con este estado de cosas.[1] La *acedia* de la que trata este texto encajaría mejor en el síndrome de una situación *posparadisíaca*. Tomás de Aquino nos presenta, en este vicio capital, un compendio del desánimo y la pereza del hombre que habría equivocado aquello para lo que está destinado, encubriendo bajo tal melancolía toda la seriedad de la *cura, actio* y *labor* que le habrían sido encomendadas. La *acedia* es una forma de tristeza que se dejaría llevar por la propia pesantez, apartándose así de su propio fin existencial, y hasta de todo esfuerzo e impulso de aspiración hacia el mismo (*fuga finis*). La *curiositas* no sería más que una de las formas de esta carencia de finalidad. En relación con el destino al que habría sido determinado el hombre, ésta se revelaría como una inconsecuencia, como un fracaso anticipado frente a las exigencias de una realidad que ya no se daría al hombre de un modo directo e inmediato.

La descripción de ese yerro como una extralimitación al terreno de lo inadmisible o una *distracción* retomaría el motivo que había fundamentado, en el neoplatonismo, la desviación del alma respecto a su concentración consubstancial en la contemplación de lo puramente espiritual y que debía servir de explicación, en su entrega a la multiplicidad de las cosas del mundo, de la propia multiplicación de aquella *única* alma del mundo. La curiosidad *disipadora* representaba la debilidad de lo que no podía convertirse en puro espíritu y que, por tanto, se veía dominado por los poderes del mundo, en cuyo campo de fuerza se encontraba. Según la dirección que tomase la visión del alma, la consecuencia era la plenitud o el malogramiento; lo que quedaba era la entrega al poder superior de lo espiritual o de lo material.

[1] T. de Aquino, *Summa theologica*, II, 2, q. 35, a. 4.

En Tomás de Aquino se puede comprobar hasta qué punto se había interiorizado el diagrama que representaba en el neoplatonismo las relaciones externas, el drama de la vuelta o del desvío de las almas. La tentación externa es vista ahora como una amenaza interna, aquel superpoder ajeno como una cualidad moral inmanente a uno mismo. Incluso la curiosidad es considerada como una especie de minusvaloración –en el fondo, *malvada*, encubierta bajo una presunta justificación– del objeto absoluto, siendo precisamente el alejamiento de éste y la pérdida en la dispersión lo que la constituye. Al dejar el alma que se le haga indiferente lo que podría ser su objeto supremo y totalmente satisfactorio, se entrega a una quietud que ella sólo debería esperar alcanzar más allá de la existencia terrena, en la visión plena del único objeto que le sería adecuado. La radicalidad de este yerro del alma constituiría, al mismo tiemo, su racionalidad, pues ese *adelanto* de su destino transcendente surgiría del descontento que siente el propio ser finito en su estado actual de necesidad respecto a la infinita riqueza de la divinidad. No tomaría en serio el carácter pasajero de su pobreza en relación con la verdad, sino que vive esa saciedad beatificante de la divinidad, todavía inaccesible, como la provocación de una *promesa* que se le hizo y que no se ha cumplido. Convertir la promesa de la salvación en mera inquietud y desasosiego constituye, ciertamente, para el auto medieval, el clímax de la pecaminosidad letal.

Esta descripción del mal tiene una relevancia fenomenológica para el proceso de la curiosidad intelectual: tras de los signos negativos se vislumbran nuevas motivaciones. Los atributos de lo divino habrían adquirido un significado antropológico. La teodicea no sigue manteniendo al hombre, de un modo incuestionable, en un estado de equivocación, e incluso su pecado sería más que un mero error, adquiriendo un vislumbre de plausibilidad. La lucha competitiva del hombre con la divinidad, su autocomparación con el estado de posesión divina, se habría convertido en algo formulable en términos de abyección. Tomás de Aquino compara la tristeza del hombre por no poder ser, él mismo, Dios (*tristitia de bono divino interno*) con la envidia que sentiría un individuo por lo que posee el prójimo (*invidia de bono proximi*).[1] La curiosidad sería, así pues, una especie de *desenfreno* compensatorio, que se procuraría, en los enigmas y secretos del mundo, un *sucedáneo* de lo que el hombre ha renunciado a alcanzar. A partir de ella puede entenderse el pacto que el deseo de saber hace con el diablo, que iba a convertir la figura de Fausto en la encarnación de una emancipación –vista aún bajo condiciones típicamente medievales– de la *curiositas* de los primeros tiempos de la Edad Moderna.

La actitud de resignación expresada en la idea de *acedia* respecto a aquel objeto Absoluto que habría sido «cortejado» durante siglos –un desánimo, de indole teológico-metafísica, frente a un Dios que se escapa, en su arbitrio soberano, como *deus absconditus*– será algo determinante para el fin de la Edad Media y para la transvaloración de la curiosidad teorética, esencial en aquel cambio de épocas. En vez de aquello denostado y despreciado como un vicio de la provisionalidad iba a aparecer ahora la única concepción que le quedará al hombre: una forma de existencia caracterizada por lo teorético y lo técnico. A partir de la melancolía por la inaccesibilidad de las reservas transcendentes de la divinidad surgirá, en una resuelta lucha competitiva, una idea de ciencia inmanente al hombre, a la que se le abre ahora la infinitud de la naturaleza como un campo inagotable adonde dirigir su actividad teorética, hasta convertirse en algo equivalente a la infinitud transcendente de la divinidad –que se ha vuelto, en cuanto idea de salvación, incierta.

Lo que Tomás de Aquino describe como el abismo de la pecaminosidad humana, la desconfianza del hombre en lo concerniente a ser partícipe, según le ha sido *prometido*, de la riqueza interior de Dios en una forma *ultraterrena* de posesión –suma exacerbación de la discriminación de la curiosidad intelectual como el *negativo* de la teología para la conciencia humana– sería, al mismo tiempo, la visualización de una nueva motivación, en la que se va definiendo como una alternativa la renuncia a esa *incertidumbre transcendente*. Lo que en el sistema medieval no podía significar otra cosa que un entumecimiento del hombre en la conciencia de su participación fallida, aquí y ahora, en la posesión de la divinidad, es decir, la *acedia*, iba a convertirse en un potencial de energía y tensión, que haría época, de una forma nueva de existencia histórica. En la consumación de la Escolástica estaba ya latente el potencial que llevaría a su destrucción.

En lo tocante al problema de la *curiositas*, la Escolástica oscilaría entre sus dos grandes autoridades, Agustín y Tomás de Aquino, en un dilema altamente significativo. Por un lado, la afirmación del deseo de saber, sancionado por Aristóteles, por otro, el mandato de restricción del mismo, por su inclusión agustiniana en el catálogo de los vicios, parecen introducir en el sistema una contradicción que sólo podía ser salvada o velada mediante un conjunto de ingeniosas sutilezas. En este punto no nos deberemos precipitar en contar con que los elementos de la tradición pasen como factores constantes a una nueva constelación, donde seguirían actuando. Al menos uno de los presupuestos con los que la primera frase de la *Metafísica* aristotélica podía tener una función de legitimación deja de mantenerse invariable e incuestionable para la Escolástica: nos referimos a la premisa expresa de Aristóteles de que la facultad cognoscitiva humana está, en principio, a la altura y es adecuada a los objetos físicos de la misma, de manera que no tiene por qué haber un excedente substancial de cosas que queden por saber respecto al saber actual, no entrando en juego, por consiguiente, el factor de una imprescindible economía de medios, que diferencie entre lo necesario y lo superfluo.

[1] T. de Aquino, *De malo*, q. 11, a. 4.

Lo que esto significa quedará claro enseguida si se tiene presente la recepción de Aristóteles, estrictamente ortodoxa, por parte de la Facultad de Artes de París, dirigida por Siger de Brabante (hacia 1235 hasta *circa* 1284). En conexión con el impulso natural de saber en el hombre, hay una cuestión que Aristóteles no trató expresamente por no ser prioritaria según sus presupuestos y que ahora se convierte en central: la cuestión sobre la posibilidad de que esta reivindicación de conocer quede satisfecha. Si hubiera que afirmar que se puede alcanzar un conocimiento del mundo, por limitado que sea, definitivo en su especie, si fuera demostrable la coordinación recíproca entre el órgano cognoscitivo y el objeto del conocimiento diciendo que «el alma es, en potencia, todos los seres», quedaría desvirtuado –ante una congruencia así entre el sujeto y el objeto– el discurso sobre un saber *superfluo* y que no concierne al hombre. Y ésta es, justamente, la solución que Siger de Brabante da al problema. Se pregunta si puede ser llevada a su plenitud la capacidad humana de adquirir experiencia y saber, o bien se trata de una potencialidad que no tiene fin, y se decide por la posibilidad que tiene nuestra capacidad de autorrealizarse en acto. Y no habría que suponer, para ello, ni una infinitud de objetos posibles del saber ni un incremento ilimitado del grado de conocimiento; el número de clases del ser (*species entis)* sería limitado, y habría una *perfectio scientiae*, definitoria y probatoria, que lo confirmaría.[1]

Con ello, Siger habría dado expresión, de la forma más clara y determinada, al principio sistemático que estaba latente en la *Summa* escolástica, y esto, ciertamente, porque no toma en consideración la autoridad de Agustín en este asunto de la *curiositas* ni su trasfondo teológico al determinar la situación del hombre como la de un ser *caído*. El principio de la existencia de la continua racionalidad de una realidad finita excluiría un concepto de curiosidad intelectual que no resultara *contentable* con ningún contenido cognoscitivo adquirible y esencialmente inquieta, privando así de fundamento a todo intento de *demonizarla*. Pero la Edad Media se resistía a admitir una conciencia, como ésta, de finitud con tal capacidad de compleción en sí misma, observando con desconfianza esa forma ortodoxa de aristotelismo de la Facultad de Artes, interpretando el desasosiego que lleva a buscar de un modo ilimitado la verdad como una energía dirigida, esencialmente, a la transcendencia. Sólo requeriría ser curada del peligro de la *curiositas* para mantener su condición de motor continuo de esa necesidad humana de

[1] S. de Brabante, *Quaestiones in Metaphysicam* (ed. Graiff), II, 4: «*Quaeritur utrum potentia hominis quam habet ad addiscendum vel ad sciendum possit compleri per actum, vel sit potentia ad infinitum* [...]. *Dico quod potentia talis non est ad infinitum, sed ad actum qui compleri potest* [...]. *Sed scibilia non sunt infinita, cum nec species entis sint infinitae. Nec propter infinitatem quae sit in modo sciendi clarius et clarius, quia perfectio scientiae dupliciter est: quaedam enim est per definitionem; quaedam per demonstrationem* [...] *possibile est ut sciatur perfecte per demonstrationem* [...] *quando enim habetur definitio perfecta alicuius, tunc scitur perfecte: et tunc scitur sicut homo potest scire*».

transcendencia. Su época no supo ver lo *conservadora* que, de hecho, era la posición de Siger de Brabante ni los efectos que, en este sentido, podría haber tenido.

Difícilmente podría afirmarse que la alta valoración que le merece Siger de Brabante a Dante (1265-1321) estuviera basada en su clara visión de esa conexión, sobre todo si se acepta la interpretación más habitual de aquella figura del *inferno* que puede ser asociada más estrechamente con la idea de *curiositas*: la figura del Ulises del Canto 26. No nos topamos aquí con el héroe de la saga homérica, que supera el peligro de las Sirenas, sino el Ulises desarrollado por Dante a partir de su inquieta curiosidad por el mundo y que no retorna a Ítaca, sino que emprende, como su última aventura, la tarea de cruzar los límites del mundo conocido navegando entre las columnas de Hércules y sufriendo, tras cinco meses de viaje, un naufragio a la vista de un monte misterioso. Virgilio y Dante encuentran al antiguo héroe en el círculo octavo del infierno, bajo las lenguas de fuegos fatuos de la hondonada ocupada por los mentirosos, y escuchan de sus labios la historia de su viaje.

¿Se trata aún de la forma, totalmente medieval, de la denostada curiosidad, o es el primer barrunto de una transmutación de su valor en los umbrales de la Edad Moderna? De momento, lo que está claro es que la especificidad del castigo que Ulises ha recibido en el infierno no tiene nada que ver con su curiosidad por las aventuras ni con su última empresa. Se habría condenado al consejero mentiroso, aquel que atrajo a Aquiles hasta su fatal destino en Troya y maquinó el hundimiento de la ciudad mediante el truco del caballo de madera. La condena satisface al romano Virgilio, que, en la *Eneida*, había atribuido la prehistoria de la fundación de Roma al troyano Eneas y que tuvo que ver con los ojos de los troyanos y condenar el ardid de los griegos; Ulises había sido caracterizado en la *Eneida* como el inventor de engaños criminales. El trágico fin del Ulises de Dante en las inmensidades del océano está caracterizado como un destino especialmente *adecuado* para este hombre: el que había despertado la curiosidad de los troyanos con el caballo de madera, causando arteramente su destrucción, sucumbe, él mismo, en un hundimiento al que le arrastra su curiosidad, a la vista de un puerto fatal para él, en la oscura montaña que se eleva en el océano. Dante dota a la grandeza de esa figura que le fascina de un espacio que no acaba en las columnas de Hércules ni en los confines del mundo conocido. Ulises puede navegar aún cinco meses por el océano persiguiendo –como dice de forma conmovedora a sus compañeros– la virtud y el conocimiento (*per seguir virtute e conoscenza*). ¿Es también este discurso de Ulises un consejo engañoso, por el que tiene que pagar en el *inferno*?

Dante hace aparecer a Ulises entre dos luces. Aquella loca empresa (*folle volo*) no conduce a la nueva experiencia que estaría buscando en un *mondo senza gente*, sino que el júbilo de los compañeros a la vista de la *nuova terra* se extingue en la tormenta y el naufragio. Dante ha diferenciado cuidadosamente su propia cu-

riosidad por los reinos del más allá de las arbitrarias *translimitaciones* de Ulises; lo que él mismo es digno de poder ver le habría sido concedido de un poder más alto y se le habría hecho accesible por vía de la gracia, y él se cuida muy bien de mostrarse indigno de tal Providencia. A Dante se le permite subir la misma montaña en la que había fracasado Ulises porque él no se deja a merced de su propia voluntad y de sus ansias de experiencias, sino que vincula su empresa a fines de salvación. En cada nueva región que se abre a sus ojos lo primero que él percibe no es el valor teorético de aquello antes nunca visto, sino el contenido moral de una justicia plena, del *contrapasso*[1] del más acá y del más allá. Por tanto, la curiosidad seguiría precisando aún de una legitimación trascendente, de una orientación más que teorética. En el *Paradiso*, Dante puede preguntar a Adán por el primer pecado, que él interpreta como una trasgresión del signo (*il trapassar del segno*). Ulises sería aún un heredero, no redimido, de aquel pecado original, que había sido una extralimitación de las fronteras puestas al ser humano. Habría ido va más allá de las señales del mundo habitable *asignado* al hombre, para adentrarse en un mundo inhóspito. Despreciando la Providencia que habría asignado al hombe una *parte* del mundo.

Dante habría creado, en su «sistema», un sitio donde una nueva conciencia podía cambiar el reparto y la valoración de los papeles: a finales del siglo XVI, Torquato Tasso pudo, en su *Jerusalén liberada* –con una clara alusión al Canto 26 del *Inferno*–, volver a ver y valorar de nuevo el acto de traspasar las columnas de Hércules, dado que, entretanto, Colón había alcanzado esa *nuova terra* y se había adentrado en ella. La autoconfirmación de la curiosidad humana se ha convertido en su forma de autolegitimación. Las premisas metafísicas habrían sido superadas por ese recurso al logro de lo insospechado, convirtiéndose la historia en una instancia contra la metafísica. «Hércules no se atrevió a adentrarse en el gran océano. Estableció una señal y encerró en un desfiladero demasiado angosto el ánimo del espíritu humano. Pero Ulises, llevado por sus ansias de ver y de saber, menospreció las señales establecidas. Pasó al otro lado de las columnas y extendió su atrevido vuelo (*il volo audace*) a la inmensidad del mar.»

La autoconciencia de la Edad Moderna encontró en la imagen de las columnas de Hércules y de su lema *nec plus ultra* –que el Ulises de Dante había todavía entendido, si bien despreciándolo, en el sentido de que «el hombre no debía atreverse a ir más allá»– el símbolo de un nuevo comienzo y de una reivindicación que se enfrentaba con lo que hasta entonces vigente. En el frontispicio de la *Instauratio magna*, de Bacon, de 1620, el barco de Ulises iba a aparecer detrás de las columnas

[1] Correspondencia, por semejanza u oposición, entra la pena infligida en el más allá a las almas y las culpas cometidas por ellas en la tierra, una especie de «ley del talión» *(N. del T.)*

de Hércules, con la divisa: «*Multi pertransibunt et augebitur scientia*».[1] En 1668 surgirá, con el título *Plus ultra*, uno de los primeros intentos de hacer un balance de la época de la ciencia que había irrumpido.[2]

El Ulises de Dante todavía no es una figura del Renacimiento, de rebelión contra la Edad Media. Puede que con aquella oscura montaña que emerge del mar y ante la cual encuentra su fin *il volo audace* se quiera significar la montaña del purgatorio o del paraíso terrenal, lo que está claro es que la *hýbris* de Ulises no consistía en la búsqueda y deseo de posesión del paraíso terrenal. Que la atribución de una grandeza trágica a esta figura no es únicamente una opinión nuestra se percibe en la moderación con que Dante aplica en este caso sus categorías axiológicas; al menos, este condenado sería el único, entre todas las filas del *inferno*, de cuya boca no sale palabra alguna de autoacusación o autorreproche. Esta figura, sobre cuya curiosidad por descubrir el mundo ni Cicerón ni la patrística habían podido encontrar una valoración unánime, revela también aquí la indecisión, o al menos la dificultad de medir tal postura ante el mundo con los patrones vigentes, o todavía vigentes, de la época. Ya esto debería ser suficiente para afirmar que se está dibujando algo nuevo. Las reservas de carácter metafísico ya no serían incuestionables. La reclusión en el mundo dado y sancionado por el conocimiento tradicional sería, ya antes de las nuevas experiencias efectivas, objeto de un tanteo imaginario en busca de permeabilidades y transparencias que ya no conduzcan a la transcendencia.

Querría señalar, como uno de los grandes momentos que oscilan indecisos entre dos épocas, la fecha del 26 de abril de 1336, cuando Petrarca subió el monte Ventoux –«con el único deseo», como escribe él, «de ver la altura insigne del lugar».[3] Esa excursión más bien modesta sería estilizada hasta convertirse en una empresa simbólica donde deseos rayanos en lo pecaminoso, un piadoso respeto ante algo nunca antes pisado, el ánimo y el temor, la arrogancia y la autorreflexión

[1] F. Bacon, *Works*, ed. de Spedding, Ellis, Heath, vol. I, pág 119. En la introducción, dedicada al rey, de *De dignitate et augmentis scientiarum*, II (*Works*, vol. I, pág. 485), Bacon identifica la literatura tradicional con las columnas de Hércules y al destinatario de la dedicatoria con la estrella polar del navegante de la nueva ciencia, al que no le preocupa el *nec plus ultra*: «*Quosque enim tandem pauculos aliquos scriptores statuemus nobis tanquam Columnas Herculis, ne plus ultra in doctrinis progrediamur; cum habeamus Majestatem tuam instar lucidi et benigni syderis, quod nos inter navigandum conducat et fortunet?*». Implicaciones aún mayores tiene la alegoria del *praefatio* de 1620 de la *Instauratio magna* (*Works*, vol. I, pág. 125), donde aparece materializada en las columnas de Hércules la falsa autovaloración del hombre : «*Videntur nobis homines nec opes nec vires suas bene nosse* [...]. *Quare sunt et suae scientiis columnae tanquam fatales; cum ad ulterius penetrandum homines nec desiderio nec spe excitentur*».

[2] J. Granvill, *Plus ultra or the Progress and Advancement of Knowledge since the days of Aristotle*, Londres, 1668 (reimpresión en Gainesville, 1958).

[3] Petrarca, *Epistolae de rebus familiaribus*, IV, 1: «*Altissimum regionis huius montem* [...] *hodierno die, sola videndi insignem loci altitudinem cupiditate ductus, ascendi*».

cooperan en la configuración de un acontecimiento cuyos atributos podrían ser calificados tanto de *profundamente medievales* como de una *modernidad incipiente.* En ello desempeñará un papel singular tanto el recurso a un prototipo de la Antigüedad, el rey Filipo de Macedonia sobre el monte Hemo, en Tesalia,[1] como la referencia a la justificación ciceroniana de que una empresa así sería disculpable en un joven políticamente no activo: *excusabile in iuvene privato.* La naturaleza se resiste al invasor: *sola nobis obstabat natura loci.* La descripción de los errores y esfuerzos representaría un *ingentem conatum.* Aparece para advertirle un pastor anciano, que había subido él mismo hasta la cima en otros tiempos, llevado por el ardor juvenil, y que sólo había sacado de la experiencia *penitentiam et laborem.* El deseo se enciende con uno de los motivos típicos de la *curiositas,* por la reserva o la prohibición: *crescebat ex prohibitione cupiditas.* Todo ello es presentado como una enorme tentación del hombre, y se corresponde con la experiencia de la cumbre: *stupenti similis steti.*

Pero esta experiencia no se agotaría en la grandiosa y conmovedora contemplación de aquello que se esperaba ver y que ahora está a los pies de uno; dentro totalmente del esquema creado por Agustín, la *memoria* se impone a la *curiositas,* la interioridad a la emoción suscitada por el mundo, el cuidado de la salvación a la afección teorética, pero también la relación con el tiempo a la relación con el espacio.[2] En la lucha competitiva entre lo externo y lo interno, entre el mundo y el alma, Petrarca acaba abriendo la edición de bolsillo, que llevaba siempre consigo,

[1] Tanto en la Antigüedad como en la Edad Media había una especial inhibición en mirar el mundo o pensarlo como lo vería un hombre desde arriba. La *morada natural* del hombre es aquí abajo, y la dirección constitutiva de su mirada es de abajo hacia arriba, la propia de un *contemplator caeli.* Jacob Burckhardt escribe al respecto: «Es verdad que las descripciones ejecutadas con amor se refieren casi siempre a lo cercano, a lo estrechamente acotado, los bosques de los valles, las grutas o cosas similares [...], faltando en cambio, pese a que había tantas acrópolis que sobresalían por encima de sus ciudades, toda descripción del panorama que la mirada percibe desde lo alto. Solón no ve, desde la acrópolis de Atenas, más que los tejados de la ciudad y únicamente piensa en la mucha desgracia que cobijan». El mirar el mundo desde arriba estaría reservado a los dioses, como se puede comprobar ya en la *Iliada* (Canto XVI, 297), cuando Zeus ahuyenta las nubes que cubrían la cima del monte y se abre ante sus ojos el magnífico panorama del mundo que tiene a sus pies (*Griechische Kulturgeschichte*, III, 2 [trad. cast.: *Historia de la cultura griega*, trad. de E. Imaz, 5 vols., 4ª ed., Iberia, Barcelona). En los *Nachträge* (Suplementos) de esta obra de Burckhardt se puede leer: «Sobre todo no se entiende que uno quiera, sin más ni más, ascender a las cimas más altas y empinadas, que, ciertamente, no faltan en Grecia. El que las cumbres no hayan sido escaladas puede que haya tenido que ver con esa antiquísima asociación de ideas que suponía que los dioses estaban entronizados allí. El sol las iluminaba con sus primeros rayos; de ellas bajaban arroyos y fuentes, en torno a ellas se agrupaban las tormentas. Sólo en un estadio posterior se empezó a subir a ellas, y en ellas se ofrecían, indudablemente, sacrificios [...]».

La implantación de la perspectiva aérea en la pintura pertenecería a las innovaciones introducidas en los inicios de la Edad Moderna, sobre todo por Leonardo, pero que también aparecen en *La batalla de Alejandro en Isos,* de Altdorfer. Veáse J. Gantner, *Leonardos Visionen von der Sintflut und vom Untergang der Welt. Geschichte einer künstlerischen Idee*, Berna, 1958, págs. 138, 143, 148 y sig.

[2] Petrarca, *op. cit.*, IV, 1: «*Occupavit inde aninum nova cogitatio atque a locis traduxit ad tempora*».

de las *Confessiones* de Agustín, cayendo, providencialmente, en un pasaje del Libro X, donde la admiración sobre la altura de las montañas, las olas del mar y las tormentas o el curso de los astros es contrastada con el olvido de sí mismo en que se encuentra el hombre. Petrarca se siente de nuevo como aturdido, irritándose por su admiración hacia lo terreno; se da por contento con lo que ha visto y concentra toda su atención en sí mismo.[1] En una retrospectiva de la seducción que la montaña ejerció sobre él momentos antes, la naturaleza queda reducida ahora a algo sin importancia: «[...] *et vix unius cubiti altitudo visa est prae altitudine contemplationis humanae*».

Esta sorprendente transposición de la categoría de la conversión a los inicios de una nueva conciencia de la naturaleza y del mundo, puesta por escrito, según parece, ya a la tarde de ese mismo día y trocada en un estilizado comunicado humanista y en una literatura conscientemente buscada –y acaso no más que literatura, si son ciertas las dudas sobre la realidad de lo relatado–, constituye una verdadera exhibición a favor de la presunta constancia de los *tópoi* literarios y del valor metodológico de su verficación. Lo que Petrarca describe es como un ritual cuyas representaciones y justificaciones que le otorgan un sentido hace ya mucho tiempo que han desaparecido y que puede seguir siendo ejecutado como una secuencia que tiene derecho a ser dotado de un nuevo, y libre, significado. La exposición de la subida al monte Ventoux visualizaría, de un modo ejemplar, qué es lo que significa la *realidad* de la historia en cuanto es un cambio de reparto de papeles en una misma estructura formal. Todavía cuando Goethe sube el Brocken en diciembre de 1777 y ve a sus pies la «región de Alemania», no se trata de un placer que se haya hecho usual, sino, como él mismo escribe a Merck en agosto de 1778, de «la más grande aventura natural». Le costó mucho trrabajo persuadir al guarda forestal a que le guiase en la ascensión, y, según escribirá posteriormente, creyó percibir que «hasta ese hombre no cabía en sí de admiración [...], ya que, viviendo tantos años al pie de la montaña, siempre había creído que era imposible hacer algo así». Goethe no lleva consigo nada parecido a las *Confessiones*, y tiene que atenerse a sí mismo, con ese ensimismamiento en que estará medio mes, tan cuidadosamente escenificado: «Y allí estuve catorce días solo, hasta tal punto que nadie sabía mi paradero». La grandilocuencia del *Sturm und Drang* presuponía el carácter extraordinario de un lugar donde la estadía había sido considerada blasfema.[2]

[1] Petrarca, *op. cit.*, «*Obstupui fateor [...] iratus mihimet quod nunc etiam terrestria mirarer, quie iampridem ab ipsis gentium philosophis discere debuissem nihil praeter animum esse mirabile, cui magno nihil est magnum. Tunc vero montem satis vidisse contentus, in me ipsum interiores oculos reflexi* [...]».

[2] Allí se celebraba, cada primero de mayo, el aquelarre de la «Noche de Walpurgis», que después recreará el propio Goethe en su *Fausto. (N. del T.)*

VIII

ANTICIPACIONES DE UNA FUTURA TRANSGRESIÓN DE FRONTERAS

¿Son las figuras *de lo nuevo* en lo que se iba a reconocer y configurar en su autoconciencia la Edad Moderna el Ulises de Dante, fracasado en el océano a la vista de una tierra antes nunca vista, o el Petrarca que, en la cumbre del monte Ventoux, revoca de nuevo, no bien surgida, su curiosidad *estética* por el paisaje del mundo? Para volver a plantear esta cuestión se requiere de otra diferenciación y de la comparación con otros cambios de reparto de papeles en el enfoque del mundo, que tuvieron lugar a comienzos del siglo XIV.

Lo común a estas dos representaciones –del viaje por el océano hacia lo incierto y del ascenso a la montaña que se resiste a ser hollada– sería la satisfacción que se busca en el mero acto de ver. Se reeditaría, una vez más, la antigua *theoría*, donde van ensambladas las categorías, disociadas luego para el intérprete moderno, de lo teórico y lo estético, como una misma realización de la existencia humana. Es fácil ver que tal concepción de la *theoría* no tiene casi nada en común con el enfoque respecto a la realidad de la naturaleza calificado e idealizado como *científico* a comienzos de la Edad Moderna. Puede que este abrir un acceso a panoramas nuevos sobre el mundo dado haya sido sentido como un atrevimiento de la curiosidad, pero, precisamente por ello, le faltaría tener un lugar –que aún ha de justificarse– en el sistema de las cosas necesarias para la existencia. El sentir más necesidad de mundo sería un excedente, la libre amplificación de un espacio en torno al núcleo de algo que podía ser un asunto de preocupación para el hombre. De ahí el atributo del *folle volo*, de ahí ese recurrir, casi angustioso, a las *Confessiones* de Agustín, donde se habla de la preocupación fundamental del hombre por su salvación. Ulises no aprovechó el plazo de los cinco meses que pasó en el océano y que le pudo ser concedido para que diese la vuelta a tiempo; Petrarca realizó la conversión hacia la interioridad a tiempo, antes de perderse a sí mismo en aquella abrumadora visión del mundo.

En una carta de Petrarca, escrita un año después, donde habla de la situación de la misteriosa isla Tule, volveremos a encontrar ese esquema de la *curiositas*, con su antítesis entre las cosas *necessaria* y las *supervacua*, con ese efecto de *revocación* del deseo de conocer al que, al principio, se le da rienda suelta, pero que luego es contrastado con otros y negado.[1] Tras un minucioso discurso de una pomposa erudición humanista, Petrarca se interrumpe bruscamente y cambia de tema y de intereses, como había pasado en el monte Ventoux: «Las discrepancias son aquí tan grandes que tengo la impresión de que la isla se me oculta tanto como la verdad. Pero démoslo por bueno: lo que hemos intentado con tanto celo y esfuerzo nos sigue siendo desconocido, pero nosotros salimos de todo ello impunes. Ya puede quedarse en el misterio, en el Norte, la isla Tule, o, en el Sur, las fuentes del Nilo, con tal que, entre ambas incertidumbres, la virtud se asiente firmemente y no permanezca oculta [...]. Por consiguiente, no queremos gastar demasiado esfuerzo en el conocimiento de un lugar que, una vez conocido, acaso estaremos enseguida contentos de poder dejar [...]. Si me ha sido vedado también a mí escudriñar esos misteriosos escondrijos y explorar estas lejanías que se nos escapan me bastará con conocerme a mí mismo. En esto quiero yo mantener los ojos bien abiertos y en esto quiero fijar mi mirada [...]». Aquí se superponen la actitud humanista y la *humilitas* cristiana, pero ambas *demuestran* que el ensamblaje entre ambas sólo se daría cuando queda truncado un esfuerzo que ya ha sido realizado y cuyo progreso ha dejado de prometer nada, por la sencilla razón de que sigue apareciendo como el único prototipo del saber posible el canon de la antigua tradición. La nueva opinión no sería, en ocasiones, más que una amistosa concesión hecha a la curiosidad: «Fruto de la curiosidad es, en efecto, el querer oír, tras las sopesadas opiniones de los antiguos, también mi opinión. Ahora bien, también la amistad es sumamente curiosa de [...]».[2] Pero la *curiositas* constituiría asimismo una polémica categoría de la enemistad; por ejemplo, en la invectiva contra un médico aristotélico Petrarca la instrumentaliza con una aviesa acritud. Se ha de destacar en este escrito el cambio de función de la antítesis entre lo *necessarium* y lo *supervacuum* tan pronto como aquello de lo que se trata es la necesidad de la poesía, impugnada por dicho médico: la *ars mechanica* de la medicina se preocuparía, ciertamente, de lo *necessarium* de la salud, pero, con ello, haría precisamente algo, en el fondo, superfluo, porque lo necesario vendría dado por Dios; en el caso de la poesía, no sería lícito aplicar este criterio, al provenir ésta del hombre y no poder ser, ya por ello, algo *necesario*.[3] Se puede comprobar a qué confusiones ha llevado un esquema así, pero también cómo éste puede ser tomado igualmente de un modo funcional, para extraer de la confusión una justificación.

[1] Petrarca, *Epistolae de rebus familiaribus*, vol. III, 1.
[2] *Ibid.*, vol. V, 7.
[3] Petrarca, *Invective contra medicum*, ed. de G. Ricci, III.

Una rehabilitación de la *curiositas* sólo podía depender de que fuera posible quitar de ella esa tacha de que *se preocupa de lo superficial*. Habría que asociarla con las preocupaciones humanas centrales. Pero el presupuesto de esto pasaría por la disolución, gracias a una nueva concepción, de aquella lucha competitiva entre la necesidad de saber y el cuidado por la salvación.

Esto se pudo realizar según dos condiciones. La primera consistió en que el cuidado por la salvación del alma fue sustraído, en gran parte, al ámbito donde el propio hombre puede disponer de sí mismo, decidirse libremente e instrumentalizar las cosas para sus fines. Esta enajenación de la certeza de la salvación con respecto a la autoconciencia y a la autorrealización humanas la llevó a cabo una teología que atribuía la justificación y la gracia exclusivamente a un inescrutable designio selectivo de la propia divinidad y ya no a las *obras* del hombre. El voluntarismo nominalista, con su fundamental acentuación de la predestinación, hizo que la preocupación del hombre por su alma revelara su impotencia ante las exigencias de una fe cuyo motivo ya no había que buscarlo en un autoesfuerzo de obediencia. Es fácil ver que un acto, como el de Petrarca, de revocación del interés estético por el mundo sólo tenía sentido presuponiendo que el concentrarse interiormente en lo necesario para el hombre podía también dar un viraje a su necesidad de *cuidar de lo que más le importaba*. La Edad Media, con todas sus formas de aparición, no hubiera sido imaginable sin este axioma sustentador. La transposición radical de las donaciones de salvación al ámbito de la trascendencia podía hundir en la incertidumbre y en la angustia, pero era ya incapaz de determinar la actividad humana, la orientación de su interés esencial.

Si consideramos el origen de ambos, este primer presupuesto estaría emparentado con un segundo, que se podría describir así: el mundo, como creación, ya no puede ser referido al hombre como una expresión de la providencia divina, ni ser entendido como una primera, y natural, Revelación divina. El mundo se habría convertido en algo hermenéuticamente inescrutable, se habría vuelto, por decirlo así, *mudo*. De modo que la posición humana respecto al mundo ya no era prefigurable a partir del objeto. La objetivación *teorética* se llevaba a cabo según las condiciones de un sistema de conceptos e hipótesis que el propio hombre tendría que poner, exactamente igual que la objetivación *práctica* se haría exclusivamente desde el punto de vista de un poder de disposición alcanzado por él, mientras que la *estética* tendría que ver, a su vez, con la percepción de una posibilidad que ya no se ofrecía, simplemente, a ese poder de disposición, sino que se realiza en él, una posibilidad que sólo se logra en el mismo sujeto.

El carácter de autoafirmación que ahora tiene el enfoque teórico desenraíza la inmediatez de la intuición, el sentido de aquel dejar a la mirada que viese simplemente el mundo, imponiendo la intervención de un conocimiento que vaya más allá de los fenómenos y que, al menos, *proyecte* y *verifique* la posible constitución

de los mismos. La curiosidad por lo teórico y las corroboraciones que ella iba a procurarse en forma de *ciencia*, ya no pueden ser descalificadas, sin más, como algo *superfluo*. La cuestión, planteada ahora abiertamente en todas las direcciones, sobre qué se puede esperar de la realidad no arrinconó simplemente el cuidado medieval por la salvación del alma, sino que ocupó su lugar, como la única posibilidad que le quedaba al hombre de tener un interés fundamental y realizar, a partir del mismo, una serie de enfoques.

La *cura*, como elemento integrante de la *curiositas*, se habría convertido ahora en la raíz del significado del término, que legitima al deseo de saber como una forma de atención provocada por el mundo externo. La verdad que la Edad Moderna no empezó como la época de un Dios muerto, sino como la época de un *deus absconditus*; desde una perspectiva *pragmática*, habría que decir que un Dios oculto es tan bueno como un Dios muerto. La teología nominalista dio la alarma de una relación del hombre con el mundo donde la implicación humana hubiera podido ser formulada mediante el postulado de que el ser humano tenía que comportarse *como si Dios estuviese muerto*. Esto llevaría a la realización de un inventario ilimitado del mundo que podría ser caracterizado como el impulsor de la era de la ciencia.

Es característico de una situación como la señalada que cada defensa de lo existente vaya en una falsa dirección, o sea, que se independice en su función, sustrayéndose al servicio perseguido. La segunda mitad del siglo XIII tenía como frente conservador el rechazo de la filosofía natural de Aristóteles. El punto culminante de ese esfuerzo inútil fue la condena de 219 tesis aristotélicas por parte de Tempier, obispo de París, en 1277. Lo importante para el desarrollo de la curiosidad intelectual fue el que esa lista de lo prohibido tuvo un conjunto de efectos funcionales, como un documento donde se daba licencia para no identificar el saber sobre el cosmos transmitido por la Antigüedad con el plan divino de la creación. La presunta defensa de la teología en contra de la física se convertía, a su vez, en una autorización respecto a lo ya no fijado de antemano, a lo que luego se pudo remitir una nueva física para reivindicar su derecho a poner en juego una serie de hipótesis sobre la construcción del universo, su derecho, con ello, a criticar un determinado modelo cósmico, que había servido a la Alta Escolástica como un imprescindible hilo conductor de su teología racional. Hay que decir que salió mal tanto el intento de desviar el interés por un mundo cuya inteligibilidad debía ponerse en duda como la radicalización de la confianza en la salvación que se buscaba. Según esta tesis, hubiera podido ser modificada la primera frase de la *Metafísica* aristotélica y que dijera que el hombre tiene que aspirar a saber no *por naturaleza*, sino como un ser expuesto a este mundo incierto y con un plan de construcción *secreto*.

De Guillermo de Ockham (*circa* 1300-1349) proviene la constatación fundamental de que la capacidad del intelecto humano a duras penas alcanza para aquello que es necesario para la salvación.[1] Se podría dar la vuelta a esto y decir que la impotencia de la razón en cuestiones teológicas no tiene por qué excluir el poder de sus teorías sobre el mundo. La exacerbación de la teología hasta su grado máximo frente a la razón tuvo como resultado, no deseado, reducir a un mínimo la participación de la teología en la explicación del mundo, preparándose así la competencia que pronto le iba a hacer la razón, como órgano de una nueva cientificidad, liberada de la tradición.

Está claro que esta ciencia ya no podrá aspirar a penetrar en los pensamientos de un Dios *oculto* ni a plantear la pregunta sobre la concepción que ese Dios pueda tener del mundo. Tendrá que limitarse a explicar los fenómenos mediante un conjunto de hipótesis, renunciando a conseguir, para sus conceptos y mediciones, una exactitud ideal. Junto con la cosmología aristotélica, tuvo que abandonarse también la exigencia de un saber absoluto de la epistemología aristotélica, su coordinación natural entre el sujeto y el objeto. Pero con esa diferenciación entre la aspiración a una *deducción* racional y esta otra aspiración a la *provisionalidad* empírica y a una hipotética retractación se obtuvo, para el deseo de conocer del hombre, un nuevo carácter *ilimitado*. La problemática de la legitimidad de lo teorético quedó disipada en este plano de aspiraciones *reducidas*, que incluía, de antemano, lo *revisable* de sus resultados de forma continua. Pero la realización de estas sus últimas consecuencias estaba aún muy lejos; la atracción ejercida por el nuevo sistema, con toda su ampliación del campo de juego, no bastaba aún para cuestionar en su totalidad el sistema de la Escolástica y hacer inevitable el reemplazo de sus posiciones centrales. La Edad Media aún no acababa en el siglo XIV.

La fructificación inmediata del nominalismo en el ámbito de las ciencias naturales puede ser tenida en muy poco si la comparamos con los conocimientos positivos que iban a desarrollarse en el período que va de Copérnico a Newton; indirectamente, el progreso científico de principios de la Edad Moderna se basaría, por un lado, en la destrucción de la dogmática aristotélica, por otro, en la nueva legitimación del interés por la naturaleza, y ambas cosas habían sido realizadas, en lo esencial, por parte del nominalismo. El reproche de que la escuela de Ockham no habría aportado, con toda su productividad en el campo de la filosofía natural, lo que podría haber hecho con los medios desarrollados por ella es algo que se toca estrechamente con el tema de la *curiositas*. ¿Hasta qué punto se logró, de hecho, mediante la idea de la *curiositas*, el desmontaje de los obstáculos que había, algo motivado por las premisas nominalistas? Intentaré explicar esto justo con la cuestión, sumamente compleja, de por qué el nominalismo no utilizó para me-

[1] G. de Ockham, *Comentario a las Sentencias, Prologus*, III, 9 cc: «[...] *dico quod theologia nostra non est de omnibus nec complexis nec incomplexis: quia intellectus vix sufficit ad illa quae sunt necessaria ad salutem*».

dir y representar los fenómenos físicos los métodos de determinación de las relaciones cuantitativas desarrollados en obras de tanta difusión como el *Tractatus proportionum*, de Bradwardine (antes de 1349) y el *Liber calculationum*, de Swineshead (hacia 1350).

Disponían de una *especie de casuística lógica y física*, con la que se hacían construcciones extremadamente complicadas y sutiles, pero las magnitudes empleadas en ello eran de índole puramente especulativa, no empírica.[1] La sustitución ontológica de la categoría de substancia por la categoría de lo cuantitativo había constituido el ideal del tratamiento calculatorio de todos los problemas posibles, pero, al generalizar este principio fundamental, no se dieron aún los pasos metodológicos y técnicos intermedios, que pudieran llevar, de un modo indirecto, a una determinación de la medida. La incapacidad concreta hubiera podido desautorizar rápidamente tal presunto punto de partida, y uno casi se sentiría inclinado a creer en la existencia de una especie de *autoprotección* del sistema ante la *anticipación* de unas posibilidades tan preñadas de futuro y que se habían puesto, en principio, al alcance de la mano. Pero lo cierto es que los físicos ockhamistas del siglo XIV «no efectuaron ninguna medición, incluso cuando esto hubiera sido, sin más, posible».[2] Entraba en juego aquí un desánimo teológicamente motivado, que se basaba precisamente en palabras bíblicas que, en el contexto de la tradición platónica, eran aducidas gustosamente con la intención opuesta: *«Omnia in mensura, et numero, et pondere disposuisti»*. Dados los presupuestos del nominalismo, según los cuales el pensamiento humano no puede penetrar en los soberanos designios divinos ni puede haber ya idealidades con una vinculación transcendente, es justamente esta formulación antiquísima del cosmos lo que quitaría al hombre toda aspiración a algo equivalente. Los medios cognoscitivos del nominalismo no podían ni debían ser otra cosa que algo heterogéneo respecto a los desconocidos principios constitutivos del mundo. La totalidad de la teoría nominalista sobre el conocimiento y la formación de conceptos estaba construida sobre este presupuesto y no se cansaba de hablar, frente a la abundancia de lo divino, de la *economía* de lo humano. Ni las *calculationes*, entendidas como operaciones intelectuales producidas por el hombre, podían ser ajenas a este sentido arbitrario.

El ejemplo de la sentencia citada del *Libro de la Sabiduría* evidencia toda la complejidad de la relación histórica entre la teología y lo constitutivo de la conciencia teorética autónoma. Unas palabras de origen helenístico, que habían sido incluidas en una colección de sentencias –que ya la tradición cristiana consideraba que no estaban en su lugar– incorporada al Canon bíblico, por lo que eran citadas con gusto por la metafísica platonizante como prueba de la adecuación de lo cristiano

[1] A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949, pág. 114 y sig.
[2] A. Maier, «*Ergebnisse der spätscholastischen Naturphilosophie*», en *Scholastik*, XXXV (1960), pág. 187.

con la antigua concepción del cosmos, se convierte ahora, según los supuestos nominalistas, en una instancia a favor de la posición radicalmente contraria: el ocultamiento esencial, para la teoría humana, del orden y la medida instaurados en el cosmos por Dios. Es verdad que Dios ha ordenado el mundo conforme a una medida, un número y un peso determinados, pero esto ha de ser leído ahora acompañándolo con el adjetivo *posesivo*: conforme a *su* medida y según magnitudes que Él se reserva y sólo relacionables con su propio intelecto.

La sentencia del *Libro de la Sabiduría* definiría un misterio teológico, ya no desentrañable para la razón humana; distanciaba a la razón del hombre –en el caso que pretendiera sacar de ello consecuencias para sus aspiraciones a saber– de la *curiositas*, un intento de convertir en objetos de la actividad teorética una serie de enunciados sólo exigibles a la fe y que escapan a toda verificación. Todavía en Agustín pudo aparecer la medición y la predicción exactas de datos astronómicos como ejemplo de una admirable aportación humana, si bien esto podía llevar, precisamente por sus características de seguridad, a una actitud de *impia superbia*, haciendo olvidar que ella misma estaba *condicionada* por esa porción de racionalidad en la visión del cosmos otorgada por Dios al hombre. El obstáculo de la *curiositas* pecaminosa, que Agustín se creía obligado, por ello, a oponer a la actividad de esta capacidad humana representaba una autolimitación de índole moral y religiosa, no una renuncia impuesta por la materia misma de la cosa. La teología nominalista cambió de sitio el hiato existente entre las regiones de la fe y del saber, regiones que habían estado nítidamente delimitadas en los siglos de la Escolástica; ya no necesitaba estar convencida, como Agustín, de las aportaciones de la astronomía en comparación con otras fantásticas especulaciones cosmológicas, pues a finales del medievo se podían palpar hasta en la vida cotidiana las decepciones provocadas por aquella presunta exactitud astronómica, cosa comprobable en el estado calamitoso de los calendarios.

Se daba una especie de dogmatización de la situación precopernicana. Esto habría encontrado su expresión en la doctrina de la *inconmensurabilidad* de los movimientos celestes, de lo que la prueba más importante es el tratado de Nicolaus de Oresme titulado *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli* (antes de 1382). Respecto a la *física sin mediciones*, resulta significativo cómo Oresme, después de haber sopesado las dos posibilidades, antagónicas, del planteamiento del problema, finalmente rehúye tomar él mismo una decisión, quitando al ser humano, por principio, su capacidad de decidir en este tema. Sirviéndose de una ficción poética, nos cuenta cómo, cuando estaba ensimismado con el problema, se le apareció en sueños Apolo, en compañía de las Musas y de las ciencias, y le echó en cara que se preocupase por una cuestión cuya solución superaba las capacidades del hombre y que le había hundido a éste en un estado de opresión

espiritual y en una maraña de esfuerzos interminables.[1] Pero cuando él suplica al dios que le dé una respuesta, Apolo ordena a las Musas y a las ciencias que accedan a este deseo. A continuación se desató una disputa entre la aritmética, que defiende la tesis de la conmensurabilidad, y la geometría, que estaría a favor de la inconmensurabilidad de los movimientos celestes. Pero antes de que Apolo, que aparece en el papel de *magister* –como el árbitro de las disputas escolásticas–, haya tomado su *determinatio*, el durmiente despierta, y el problema sigue sin resolver.

Oresme, en su *Traité du ciel et du monde*, tiende ostensiblemente a la hipótesis de que al menos algunos de los componentes del movimiento de las esferas celestes guardan entre sí una proporción irracional en lo concerniente a sus velocidades de revolución. Lo cual tendría, como consecuencia *subjetiva*, la necesaria inutilidad de la *ratio per numeros*; de ahí el reproche de Apolo: «*Pessima est tua occupatio, afflictio spiritus et labor interminabilis*». Siendo no menos importante la consecuencia *objetiva*: la irracionalidad significaría la ruptura del retorno cíclico de la constelación cósmica, así como la superación del carácter finito del período del mundo y, con ello, del presupuesto aristotélico sobre la *simetría* entre el principio y el fin del tiempo, que había sido empleada por parte de los aristotélicos averroístas para arremeter contra el *comienzo* del mundo y con cuya refutación Oresme argumenta contra un *final*, físicamente necesario, del mismo. La naturaleza ya no daría a la historia ninguna clara periodización; se ha hecho posible algo del todo nuevo, y que no se repite, algo que *puede* venir del hombre, como una signatura suya, acuñada en su singularidad en todo momento. Este concepto de un tiempo cósmico no preasignado, donde cada momento tiene la oportunidad de sobrepujar a todo lo pasado representaría uno de los presupuestos fundacionales de la autoconciencia de la Edad Moderna.

El siglo XIV estaba dominado por el ideal de la cuantificación. Poseía una lógica de la definición, que ya no buscaba determinaciones sustanciales de los objetos, sino posibilitar la formulación de un conjunto de instrucciones idóneas para su presentación *cuantitativa*. Disponía, en gran medida, de los métodos e instrumentos matemáticos con cuya ayuda tendría lugar, en el siglo XVII, el auge de la ciencia. Pero lo que no tuvo fue una interpretación propia de lo que es el espíritu humano y la legitimidad de sus aspiraciones en el campo de la teoría, que hubie-

[1] N. de Oresme, *De commensurabilitate vel incommensurabilitate motuum caeli* (cit. por A. Maier, *Metaphysiche Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, pág. 30): «*An nescis quod rerum mundi proportiones nosse praecisas humanum transcendit ingenium, quod cum de sensibus quaerit, a sensibus debet incipere. quibus nequit deprehendi praecisio punctualis? Si enim excessus imperceptibilis, immo minor pars quam eius millesima, aequalitatem tollit et proportionem mutat de rationali ad irrationalem, quomodo motuum aut magnitudinum caelestium punctualem proportionem poteris agnoscere*». Véase al respecto E. Grant, «*Nicole Oresme and the Commensurability or Incommensurability of the Celestial Motions*», en *Archive for History of Exact Sciences*, I (1961), págs. 420-458.

ra podido abrir ya la posibilidad de llevar a cabo –independientemente del saber transcendente del Creador sobre el mundo y del conocimiento de unas *medidas naturales* asignadas a aquél– un conocimiento de la naturaleza que no aspirase a competir, en sus teorías, con el intelecto divino, sino que únicamente se propusiera el dominio del hombre sobre sus objetos. Aunque la vida cotidiana estaba ya familiarizada con la convencionalidad de las unidades de medida, seguía estando bloqueada la analogía con el ámbito del conocimiento de la naturaleza, que le hubiera permitido contentarse también en este campo con unidades de medición establecidas arbitrariamente y cálculos aproximados. La idea de lo que tenía que ser la ciencia continuaba bajo la influencia del *ideal de exactitud* del conocimiento de *esencias* aristotélico. Tal exigencia no permitía a la época que se diese por satisfecha con una *inexactitud* lo más exacta posible. «Calcular con medidas aproximadas, es decir, con valores de aproximación, con determinados límites de error y magnitudes descuidables –algo obvio para la física posterior–, hubiera sido, para los filósofos escolásticos, una grave transgresión contra la dignidad de la ciencia. De modo que se quedaron parados en el umbral de una física genuina, basada en mediciones, sin traspasar jamás ese umbral, porque, en definitiva, no pudieron decidirse a la renuncia de la exactitud, renuncia que es lo único que hace posible el desarrollo de una ciencia de la naturaleza exacta.»[1]

La exigencia de exactitud provocó la colisión con algo considerado, desde un punto de vista teológico, como imposible y tildó de mera *curiositas* el empleo de cálculos especulativos; la renuncia a la exactitud, que se hubiera podido estilizar y justificar como una forma de *humilitas*, supondría una ruptura con el *ideal* de ciencia entonces vigente. Desde este aspecto, lo que todavía iba a suceder entre el siglo XIV y el XVII para fundamentar (en un sentido meramente heurístico de la expresión) la formación de la Edad Moderna no aparece como un incremento, o una exacerbación, de las aspiraciones cognoscitivas, presuntamente *modestas*, de la Edad Media, como gusta de decirse, a costa de la legitimidad de la idea moderna de ciencia, sino como una *renuncia* muy incisiva –no, ciertamente, escéptica, pero sí cardinal respecto a lo precedente– a seguir midiendo la relación teorética del hombre con la naturaleza según aquella norma que exigía conocer la creación con los ojos y las categorías del Creador. El principio que hablaba de la medida y la mensurabilidad del mundo continuaba siendo, en general, estéril para la Escolástica porque ésta no tenía por aplicable ninguna otra medida que no fuese la del propio Dios y, sin embargo, al mismo tiempo, no confiaba –o creía que no debía confiar– en que tuviera fuerzas, dados los presupuestos de su concepto de Dios, para conocer tal medida o hacer uso de ella. Por consiguiente, no podía haber ningún contacto que sirviere de detonador entre, por un lado, la esfera de las *calcula-*

[1] A. Maier, *op. cit.*, pág. 402.

tiones, con sus magnitudes establecidas mediante especulaciones y con un significado puramente simbólico, y, por otro, la experiencia de la naturaleza.

Ya Robert Grosseteste (1175-1253) había considerado al *infinito actual* como una magnitud, en principio, determinable, como un *certus numerus*, pero declarándolo incognoscible para el hombre.[1] Lo que para Dios es *certissime et finitissime* numerable escaparía al acto de numeración del hombre. Fue Walter Burley († hacia 1343), en su comentario sobre la física, el primero en sacar, a partir de este presupuesto de la transcendencia de la cuantificabilidad óntica, la consecuencia de que el hombre podría servirse de algún sistema de medida creado por él mismo e institucionalizado por convención, basándolo en una *minima mensura secundum institutionem*, pero el problema de la determinación convencional y de la imposición de la misma le parecía insuperable: «[...] *circa istam institutionem potest esse error*». En el fondo, no es otra la solución *metrológica* de la Edad Moderna: era un programa –dirigido contra aquella transcendencia óntica– de recursos racionales de carácter provisional, donde se renunciaría al ideal cognoscitivo de la *adecuación* entre el sujeto y el objeto, pero justamente tal renuncia le pareció a nuestro *doctor planus et perspicuus* inalcanzable, por exigir del sistema escolástico que dejase de aceptar lo transcendente y lo compensase con la universalidad artificial de una *convención* humana. Sólo la idea del *método* –bloqueada hasta su articulación por parte de Descartes– como un proceso cognoscitivo de índole transferible hacía comprensible la constitución de una identidad subjetiva, más allá de un espacio y de un tiempo determinados, de un conjunto de individuos dedicados a investigar y que pudieran agruparse bajo determinadas e de convenciones. Si bien aquella gran idea del *Libro de la Sabiduría* sobre un Dios que cuenta y mide, así como la idea platónica de una geometría absoluta –que tanto habían impulsado un avance en este terreno–, ahora se convertían en un obstáculo; la duda de Nicolás de Cusa respecto a una matemática divina entendida como un incremento de la trascendencia y una fortificación de la autenticidad del hombre hubiera podido ayudar aquí a levantar el bloqueo.

No se podrá decir que la relación entre la exigencia y la renuncia citadas la fundamentación de la idea de ciencia en los primeros tiempos de la Edad Moderna se haya configurado mediante la visión de la necesidad de tal renuncia, en beneficio de una exigencia de nuevo cuño. La renuncia, fruto del reconocimiento de lo esencialmente insuperable que era la *inexactitud* de la actividad teorética humana, aparece como una renuncia al *ideal* cognoscitivo vigente en la Escolástica. Y esto en

[1] R. Grosseteste, *Notulae ad Physicam*, IV (ed. de A. Maier, *Zwischen Philosophie und Mechanik*, Roma, 1958, pág. 24 y sig.): «[...] *sicut enim quae vere in se finita sunt, nobis sunt infinita, sic quae vere in se sunt infinita, illi (sc. deo) sunt finita, iste autem omnia creavit numero, pondere et mensura, et iste est mensurator primus et certissimus* [...]. *Unde si nulli creato est infinitum finitum, nullum creatum sic mensurat*».

una doble función: por un lado, como elemento integrante de una metafísica platonizante reavivada, en contra de Aristóteles, y su determinación de los fenómenos de la naturaleza mediante la idealidad trascendente plasmada en ellos; por otro, como elemento de una forma de espiritualidad enfrentada a la Escolástica en forma de *devotio moderna*, donde se hace hincapié en la *provisionalidad* de lo terreno y humano.

El gran esfuerzo arquitectónico del sistema escolástico por mantener en equilibrio la naturaleza de la creación y la gracia de la salvación, sin enfrentarlas entre sí, se rompió por las discordancias estructurales que había en su interior y la fuerza explosiva del creciente absolutismo de sus componentes teológicos. Esto lo ponen de manifiesto precisamente los grandes intentos hechos en el siglo XV de aguantar las tensiones del sistema medieval y salvar todo ese conjunto de cosas.

Jean Gerson (1363-1429), una las figuras sobresalientes del Concilio de Constanza, que fue distinguido con el nombre honorífico de *doctor christianissimus*, se vuelve, a principios del siglo XV, contra la *vana* curiosidad,[1] entremezclando la curiosidad mundana y las sutilezas teológicas típicas de la Escolástica tardía y viéndolas como un solo síndrome, con una motivación homogénea. Esta referencia merece ser tenida en cuenta porque, en la especulación teológica, muchas cuestiones que pronto se mostrarán en lo que tienen de accesible para la física seguían envueltas en ropajes medievales, como pasaba, por ejemplo, con la doctrina, generadora de hipertrofia, de los ángeles y su función en la dirección divina del mundo. El motivo de la curiosidad sería, también aquí, la *superbia* agustiniana, el apetito de autoconfirmación o la huida de la sumisión, junto con la arrogante fantasía de haber sido iniciado en los secretos soberanos de Dios.[2] Un ideal contrapuesto al deseo escolástico de saber y su búsqueda de singularidad (*singularitas*) serían la humildad y la sumisión, que son las raíces de la fe.

Pero esta argumentación, por sí sola, no parece ser lo bastante convincente; la curiosidad tendría, dentro de sí, como algo *inmanente*, su propia inutilidad, y se autocastigaría desviándose de aquello que le sería al hombre provechoso, accesible y le daría seguridad.[3] El impulso hacia lo sistemático en la Escolástica, convertido en un fin en sí mismo, habría adoptado una apariencia de progreso, pese a los límites puestos en ella al conocimiento humano, cuya transgresión mediante el estudio de la naturaleza tendría necesariamente como consecuencia la pérdida de la

[1] J. Gerson, *Lectiones duae contra vanam curiositatem* (*Opera omnia* ed. de M. L. E. Du Pin, Amsterdam, 1706, vol. I, págs. 86-106).

[2] *Ibid.*, pág. 90: «[...] *appetitus propriae excellentiae et subiectionis fuga et divinae maiestatis quoddam phantasticum*».

[3] *Ibid.*, pág. 91: «[...] *curiositas est vitium quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad minus utilia vel inattingibilia sibi vel noxia. Singularitas est vitium, quo dimissis utilioribus homo convertit studium suum ad doctrinas peregrinas et insolitas*».

luz que nos ayuda a caminar y el tropiezo en el error.[1] Pero los filósofos buscaban en la naturaleza *más* que un puro testimonio de la existencia de Dios, que es a lo que ella habría sido destinada y por lo que ella habría sido tan magníficamente iluminada. Es interesante ver que Gerson caracteriza ese *más* como la búsqueda de una regularidad sujeta a leyes, pese a que Dios –o porque Dios– dispone de una forma libérrima sobre la naturaleza.[2]

En el criptograma de esa exhortación a someterse humildemente bajo la secreta voluntad divina encontraría expresión, en este texto, la tesis contraria, de la que toma su partida la aspiración fundamental, en el plano teorético, de la Edad Moderna: la regularidad de la naturaleza, conforme a unas determinadas leyes, y, luego, también de la sociedad y del Estado, como una forma de asegurarse contra la arbitrariedad y el azar y contra la falta de disponibilidad del destino concerniente al hombre. Que la filosofía de la naturaleza parecía haberle sacado ya alguna ventaja a este amonestador se ve palmariamente en el hecho de que él mismo tome de ella su modelo de rechazo de la curiosidad de orden teológico. Ésta se habría entregado también a la ilusión de un posible progreso, a la ilusión de ir acercándose a grandes pasos a lo que aún no había sido conocido ni experimentado, al juego de la conjetura y la invención. El precio que había que pagar por ello sería la pérdida de la orientación, el crecimiento de nuevos problemas a partir de presuntas soluciones y, finalmente, el repliegue en el escepticismo.[3] El contenido de estas advertencias y preocupaciones es algo que resulta familiar, lo nuevo sería la fijación, mucho más clara, de la posición contraria, así como la gesticulación autodefensiva contra una tendencia que se va delineando cada vez con mayor nitidez.

[1] J. Gerson, *op. cit.*, pág. 91: «*Physica siquidem perscrutatio ductum ratiocinationis naturalis insequens nequit immensum progredi, certis enim limitibus coarctetur oportet, quos limites dum praetergredi superba curiositate conatur, quid mirandum si praeceps et si absque ductore et lumine caeca ambulans offendat ad lapidem erroris et impingens se conterat*». Y pág. 93: «[...] *curiositas non contenta suis finibus fefellit philosophos*».

[2] *Ibid., pág. 92:* «*Quia certe ea quae in liberrima potestate dei posita erant, dum attingere et ad quasdam necessitatis regulae adducere conati sunt, ipsi evanuerunt in cogitationibus suis et obscuratum est insipiens cor eorum*».

En el centro del rechazo estaría la cuestión sobre el origen y el fin del mundo: «*Qualiter et quando mundus inceperit aut si finiturus sit, sciri nequit ex quibuscumque experientiis quas philosophia sequitur, quoniam hoc in liberrima conditoris voluntate situm est. Philosophi igitur dum hoc secretum divinae voluntatis penetrare, duce experientia, moliuntur, quidni deficiant? Quoniam sicut divina voluntas huius ratio est, ita solis illis scire concessum est, quibus ipsa voluerit revelare*».

[3] *Ibid.*, II, pág. 97: «*Signum curiosae singularitatis est fastidire doctrinas resolutas et plene discussas et ad ignotas vel non examinatas velle converti* [...]. *Mavult enim curiositas quaerere invenienda, quam inventa cum veneratione studiosa intelligere*».

Ibid., pág. 97: «*Signum curiosae singularitatis est indebita doctorum et doctrinarum appropriatio*».

Pág. 101: «*Provideremus insuper novis theologizantibus qui per tales materias magis ad admirationem et de admiratione ad curiosam perscrutationem quam ad aedificationem solidam commoventur*».

Pág. 105: «*Figuram huius considerationis praebet nobis aedificatio illa turris Babel*».

La Edad Media comienza a sentirse –si se nos permite hacer esta personificación– en peligro. El siglo XV estaría bajo el signo de una creciente concreción de ese peligro que se cernería tanto sobre el concepto guía de la *curiositas* como sobre la reacción contra ella. La propia espiritualidad habría encontrado sus fórmulas contra la Escolástica en la *devotio moderna*. Gerson ha reproducido, de un modo conciso y certero, tales fórmulas: «*Credite evangelio et sufficit*», o bien: «*Esto contentus* [...] *sorte tua et materias sine Logica aut Philosophia intelligibiles apprehende*». El recurso aristotélico a la naturaleza y al deseo de saber ínsito en ella se vuelve cuestionable, porque no habría forma de fijar en unos límites este afán de saber ni de pararlo reservando determinados secretos o reprochándole su insaciabilidad por lo nuevo, mientras que el problema de la salvación del hombre seguiría siendo siempre el mismo que al principio. La naturaleza de la que Aristóteles hablaba sería ahora la naturaleza corrompida del hombre pecador, y el necesitado de salvación ya no debería fiarse de su propia pulsión de saber.[1]

El concepto estático de conocimiento, la estabilización del deseo de verdad mediante el patrón tradicional, no fue la última palabra del siglo XV en sus tentativas de salvación de la Edad Media. Nicolás de Cusa (1410-1464) iba a emprender el importante intento de unir el reconocimiento de la pulsión de saber, con toda su dinámica ilimitable, y la humildad de la finitud, específicamente medieval. Es verdad que este intento iba encaminado a volver el concepto de razón y naturaleza del aristotelismo escolástico contra la propia Escolástica, pero no con ánimo de destrucción –que desde mucho tiempo atrás ella misma se había mostrado capaz de llevar a cabo–, sino como una crítica inmanente a partir de la diferenciación entre motivación y sistema, función y tradición. Al formular lo que es la *inexactitud* ontológica, prototipo de la *docta ignorancia*, parece que el Cusano puede volver a unir, una vez más, las divergentes tendencias tardomedievales. La insaciabilidad del espíritu encontraría su correlato en la inagotabilidad de la naturaleza, y, por cierto, no únicamente en lo concerniente a la faceta del cambio o la novedad de los objetos, sino de forma mucho más medida en la posibilidad de *intensificación* de cada conocimiento en cuanto tal, en el sentido de que la inalcanzable trascendencia de su *exactitud* está ya encerrada en el propio objeto.

En el prólogo, dedicado al cardenal Julian Cesarini, de su *De docta ignorancia*, Nicolás de Cusa no duda en dirigirse al propio deseo de saber de su destinatario, reivindicando para su obra esa atracción primaria que ejerce lo raro, y hasta lo monstruoso: «*Rara quidem, et si monstra sint, nos movere solent*». También se tra-

[1] T. de Kempis, *De imitatione Christi*, III, 54 (trad. cast.: *Imitación de Cristo*, trad. de V. Montesinos, Comercial Editora de Publicaciones, C. B., Valencia, 2005): «*Natura appetit scire secreta et nova audire, vult exterius apparere et multa per sensus experiri* [...] *sed gratia non curat nova nec curiosa percipere quia totum hoc de vetustate corruptionis est ortum*».

O III, 58: «*Cave ergo, fili, de istis curiose tractare quae tuam scientiam excedunt*».

ta, seguramente, de una humilde fórmula de cortesía, pero no es casual que sea precisamente ésta. Pues la libertad con la que la razón se deja llevar por el principio, connatural, de su propia realización y sólo cree encontrar satisfacción al lograr el fin cognoscitivo que busca ya no necesita ser mantenida alejada de metáforas de índole animal. Precisamente esta *impulsividad* se habría convertido ahora en la raíz de la familiaridad con lo inalcanzable, que sólo se haría presente en su propia realización como una reproducción de la infinitud. La insaciabilidad de la compulsión investigadora ya no sería sospechosa, como lo había sido en la polémica patrística contra el gnosticismo –como un no-querer-percibir los límites prescritos a nuestra naturaleza y la llamada de la fe–, sino que significaría precisamente un estar abierto a la naturalidad con que se presenta una verdad que transciende continuamente la capacidad de comprensión y donde todo conocimiento adquirido se convertiría en *docta ignorancia*, en una exactitud siempre superable.

La justificación del afán de investigar ya no se basaría en el hecho de que, por decirlo así, detrás de él esté la instancia de la naturaleza y ante él un conjunto de objetos teleológicamente ordenados y garantizados, sino en que se le hace patente a sí mismo su propia naturaleza cuando diferencia entre la aspiración y la insaciabilidad, no oponiéndose a esa naturaleza ni poniéndole los límites que la discriminación de la *curiositas* había querido erigir. La paradoja de la *docta ignorantia* radica en que el conocimiento que se da a sí mismo el espíritu, «en un amoroso abrazo», siempre queda superado en un conocimiento del conocimiento, lo que prohíbe todo carácter definitivo –y no únicamente, por cierto, en relación con lo reservado a la escatología–. La inagotabilidad del deseo de saber tras cada una de sus realizaciones sería la razón por la que nosotros podemos alcanzar más que una mera ciencia, es decir, una sabiduría, en cuanto a saber algo ignorado aún en la ciencia.[1] «Dado que todo aquello de lo que nosotros tenemos conocimiento puede ser conocido de un modo mejor y más completo, nada es conocido en toda su cognoscibilidad. Es verdad que el ser de Dios es la causa de que haya una ciencia sobre el ser de todos los objetos, pero la esencia de Dios –que no puede ser agotada en toda su cognoscibilidad– constituye también la razón de que la esencia de todas las cosas no pueda ser conocida en toda su cognoscibilidad.»[2] Pero el pensamiento del Cusano no está presidido solamente por esa reproducibilidad de la dimensión de infinitud de las interioridades divinas en los objetos del mundo y en el propio mundo, sino, aún más, por la imitación de la relación que Dios tiene con-

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, I: «*Sollicitamur appetitu naturae nostrae indito ad non solum scientiam sed sapientiam seu sapidam scientiam habendum.*» Véase también *De docta ignorantia*, I, 1(trad. cast.: *Acerca de la docta ignorancia*, ed. bilingüe de J. M. Machetta y C. D'Amico, 2 vols., Biblos, Buenos Aires, 2003): «*Quam ob rem sanum liberum intellectum verum, quod insatiabiliter indito discursu cuncta perlustrando attingere cupit, apprehensum amoroso amplexu cognoscere dicimus* [...]».

[2] *Ibid.*, 12.

sigo mismo en ese retroceso que experimenta el sujeto humano, proyectado desde sus objetos hacia sí mismo: «Cuanto más hondamente se conozca el espíritu en el mundo que él ha desarrollado a partir de sí mismo tanto más rica será la fructificación que él experimenta en sí mismo; pues su meta es la razón infinita, la única en la que él se verá en su propio ser, como la única medida de la razón a la que nosotros nos adecuaremos tanto más cuanto más profundamente nos ensimismemos en nuestro propio espíritu, cuyo único centro, dispensador de vida, es aquel espíritu infinito. Y éste es también el motivo de por qué nuestra naturaleza ansía ardientemente perfeccionar su saber».[1]

Por ello, el contar, el medir y el pesar constituyen precisamente los instrumentos específicos del conocimiento de la naturaleza, porque en su operatividad se puede comprobar, igualmente, aquella *inexactitud* en la que el espíritu se hace consciente de la *heterogeneidad*, respecto a sus objetos, de los parámetros producidos por él. La aritmética y la geometría dejan, tan pronto como se aplican a objetos reales, un resto por llenar. La construcción ideal y la realidad dada no quedarían asimiladas la una a la otra, pero la diferencia no está en la relación entre una idealidad dada de antemano y la realidad actualmente dada, sino entre la demanda de conocimiento por parte del espíritu humano y el conocimiento en verdad alcanzado. Cuando el Cusano critica precisamente en Platón que no haya distinguido entre las ideas que nos han sido dadas y que nosotros únicamente nos las podemos apropiar y esas otras que nosotros mismos producimos y entendemos en cuanto tales, la diferencia de verdad que aquí puede ser postulada se inclinaría a favor de las ideas *genuinamente* humanas, pues «nuestro espíritu, que ha creado el mundo de lo matemático, tiene lo que ha creado de una forma más verdadera y real dentro de sí mismo que fuera de él».[2]

El obstáculo –que no respondía sólo a una reserva de orden teológico, sino que seguía también fielmente el ideal de ciencia aristotélico– puesto por la última Escolástica a la medición de un mundo creado conforme a medidas, números y pesos, acabó en una intervención crítica, por parte de una nueva concepción de la verdad en la aritmética y en la geometría; esta concepción, por el hecho de estar construida de forma muy análoga a la *veritas ontologica* de la Escolástica, hizo que saltase aquel sistema escolástico que hablaba de la dependencia de toda verdad de una idealidad preexistente. El principio de que solamente el creador de una cosa podía ser el poseedor de la verdad completa de la misma sólo había podía ser aplicado a Dios; tal principio, del *solus scit qui fecit*, excluía al hombre de la verdad, en su definición más estricta, como un ser encerrado, incluso respecto a sus propios productos, en el horizonte de la *imitación* de la naturaleza. En este sentido, el con-

[1] N. de Cusa, *De coniecturis*, I, 3.

[2] N. de Cusa, *De beryllo*, cap. 32.

cepto de creación se revelaba como un concepto propio de un platonismo radicalizado, sólo que agrupando, por decirlo así, en una sola Mano, los modelos de todo lo dado, lo cual no cambiaba en nada la situación del hombre.

El Cusano hace bien en retrotraerse a la filosofía de Platón, reprochándole haber hecho de las estructuras geométricas algo similar a lo visible, de haberlas dotado con una cualidades cuasisensoriales, parejas a las de su copia en la realidad. Pero que el concepto de círculo o de número sea, en la razón, más verdadero y real que ninguna otra cosa que pueda corresponderse con ellos en la naturaleza no radicaría en una especie de don de intuición directa de aquellas ideas conforme a las cuales habría sido hecho también el mundo, sino en que la propia mente humana las haya producido (*mathematicalia fabricat*), en que nosotros mismos seamos los creadores de estas puras estructuras conceptuales.[1]

Al menos en un tratado tan ejemplar como aquel sobre *Die Versuche mit der Waage* el Cusano expone cómo el acto de *medir*– en cuanto forma de acceder a las características específicamente esenciales de los objetos físicos– adquiere, a sus ojos, legitimidad justo porque en los valores de la medición aparecen, ciertamente, las proporciones constantes de las determinaciones esenciales de una cosa, pero no éstas mismas. De modo que el universo de lo creado por Dios sería hecho accesible y, al mismo tiempo, *velado* por todo un universo de concepciones humanas. Esto último lo había considerado él ya antes, al final del Libro II de su obra *De docta ignorantia*, como el sentido de la relación del hombre con el mundo: a medida que admiramos, nos volvemos y nos acercamos al mundo, éste, por su parte, se nos *escapa*.[2] Ya no se necesita hacer un tabú de la curiosidad cognoscitiva ni recurrir a ninguna limitación de orden moral, porque el proceso de la propia teoría se encargaría de ir destruyendo sin cesar la ilusión de que puede ser satisfecha en lo finito. De este arte de la investigación de la naturaleza mediante mediciones se puede decir lo que ha sido dicho de toda clase de arte, introduciendo una modifica-

[1] N. de Cusa, *De beryllo*, cap. 32: «*Nam si (sc. Plato) considerasset hoc, reperisset utique mentem nostram, quae mathematicalia fabricat, ea quae sui sunt officii verius apud se habere quam sint extra ipsam. Puta homo habet artem mechanicam et figuras artis verius habet in suo mentali conceptu quam ad extra sint figurabiles; ut domus, quae ab arte fit, habet veriorem figuram in mente quam in lignis* [...]. *Sic de circulo, linea, triangulo atque de nostro numero et omnibus talibus quae ex mentis conceptu initium habent et natura carent:* [...]. *Ideo Plato non videtur bene considerasse, quando mathematicalia, quae a sensibilibus abstrahuntur, vidit veriora in mente, quod propterea illa adhuc haberent aliud esse verius supra intellectum* [...] *Et si sic considerassent Pythagorici et quicumque alii, clare vidissent mathematicalia et numeros, quae ex nostra mente procedunt et sunt modo quo nos concipimus non esse substantias aut principia rerum sensibilium, sed tantum entium rationis, quorum nos sumus conditores*».

[2] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 13: «*Qui (sc. deus) etiam vult ut in admirationem ex mundi machina tam mirabili ducamur; quam tamen nobis occultat eo plus, quo plus admiramur, quoniam ipse tantum est, qui vult omni corde et diligentia quaeri*».

ción en la fórmula aristotélica: imita, según su capacidad, a la naturaleza, pero sin poder penetrar jamás hasta lo que ella, *exactamente*, es.[1]

Esto sería válido, de manera muy especial, en el caso de la astronomía; pero ya no se argumenta recurriendo a la naturaleza *peculiar* de los cuerpos celestes, como pasaba en Aristóteles y los escolásticos, sino a la determinación de las leyes internas que presiden el propio proceso teorético, ora admitido, ora revocado, porque «*caeli etiam dispositio* [...] *praecise scibilis non est*». De este modo, la imprecisión o inexactitud, en cuanto indicativo de todo lo que tiene la condición de objeto –con la referencia, por un lado, a la *praecisa aequalitas* de lo Absoluto y, por otro, a la heterogeneidad de los parámetros producidos por el hombre–, es valorada metafísicamente y, con ello, metodológicamente permitida. El conocimiento de la naturaleza no llegaría sólo mediante un acto suplementario de reflexión al cumplimiento de la demanda agustiniana de una búsqueda investigadora consciente de su destino de Absoluto, del *religiose quarere*. Esto estaría ya co-tematizado dentro del propio conocimiento de la naturaleza, en la relación con su objeto. Aquél solamente encontraría la garantía y confirmación de su aportación renunciando a la exigencia de encontrar una adecuación total con su objeto o a ejercer un intolerante dominio sobre el mismo.

El camino teorético a través del cosmos había tenido para la Escolástica únicamente la función provisional de tratar de obtener a todo trance, una vez dados algunos pasos en el ámbito de lo finito, el acceso hacia la Causa del mundo. Y la justificación de este procedimiento había que buscarlo en su resultado; el movimiento teorético se veía legitimado por el momento final en que cesase. Cualquier independización de lo *provisional* que apuntaba a ese *télos* habría sido un error funcional, habría sido, justamente, lo que se llama una mera *curiositas*. La obra *De docta ignorantia* del Cusano hace del propio camino, del proceso, de aquello que, en forma de *método*, a convertirse luego en el lema de los inicios de la Edad Moderna, un prototipo de la función de la teoría, y, por cierto, en el sobrepujamiento a sí misma que la Edad Media le había creído capaz de hacer. La tematización que ya se anunciaba del *método* actualizaría una vez más para la conciencia humana la diferencia entre lo finito y lo infinito, permaneciendo, con ello, de momento, dentro del horizonte de su *servicialidad* medieval respecto a la teología; pero al menos estaba ya en trance de preparación la independización de este aspecto y su conversión en algo inmanente a la actividad teórica de esa conciencia y, por tanto, en una visión positiva de la *curiositas*. En su diálogo *De mente*, Nicolás de Cusa deja que el filósofo diga al laico, jugando con la etimología de *mens* y *mensura*: «Me sorprende que la mente, cuya expresión tú derivas de *medir*, salga con

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 1: «[...] *ars etiam naturam imitatur, quantum potest, sed numquam ad ipsius praecisionem poterit pervenire*».

tanta avidez a hacer mediciones de las cosas». Y el laico contesta: «Esto significa que quiere medirse a sí misma. Pues la mente es, ella misma, una medida viva que, midiendo otras cosas, se percata de su propia capacidad de aprehensión. Pues todo lo hace para conocerse a sí misma».[1]

[1] N. de Cusa, *Idiota de mente*, cap. 9 (trad. cast.: *Un ignorante discurre acerca de la mente (Idiota. De mente)*, ed. bilingüe de J. M. Machetta y C. d'Amico, Biblos, Buenos Aires, 2005): «–*Philosophus: Admiror, cum mens, ut ais, idiota, a mensura dicatur, cur ad rerum mensuram tan avide feratur.*

–*Idiota: Ut suiipsius mensuram attingat. Nam mens est viva mensura, quae mensurando alia sui capacitatem attingit. Omnia enim agit, ut se cognoscat*».

IX
El interés en lo invisible del interior del mundo

El siglo de la reforma copernicana de la astronomía pone de manifiesto no únicamente el cambio brusco que ha tenido lugar en la valoración y justificación de la curiosidad en cuestiones teóricas respecto a una materia con una discriminación tan acentuada, sino también la autoconfirmación que experimenta el afán de conocimiento teórico precisamente en algo que, si se seguían las premisas de la física y la cosmología antiguas, era obvio que debería escapar a la esfera del conocimiento humano. En ese sentido, el destino de la física aristotélica quedaba entreverado con el de la moral agustiniana y escolástica de la *humilitas* y la autolimitación.

Copérnico se ha convertido en protagonista de la nueva idea de ciencia no tanto por haber sustituido un modelo de mundo por otro distinto –ejemplificando así la radicalidad de posibles intervenciones en el contenido de la tradición–, sino, más bien, por haber establecido una nueva exigencia de verdad de carácter universal. Dentro del mundo ya no debía haber ningún límite en la accesibilidad del conocimiento ni tampoco, con ello, en el deseo de conocer. El significado de la exigencia copernicana de verdad sólo iba a comprobarse y confirmarse cuando Galileo y Newton se desprendan de la física aristotélica e introduzcan la mecánica en los cálculos anticipatorios correspondientes al cosmos.

En el propio Copérnico no hay ni rastro del atractivo psicológico que tendría el adentrarse en la región de lo anteriormente prohibido y reservado y que habría recorrido el subsuelo mágico-fáustico de su siglo. La posibilidad de medirse a sí mismo con una tarea teórica que hasta entonces había sido tenida por insoluble puede que haya significado algo para él, pero esto no se dejó traslucir en la contención típicamente humanista de su forma de comunicarlo. Lo que sí vemos en él es que la aportación de tipo teórico sigue en relación con la autodeterminación del puesto del hombre en el cosmos. Pero lo que en esta última cuestión tendría un valor informativo no concierne ya a la estructura objetiva del universo y a la localización, en ella, del hombre –como había sido, para los estoicos, el geocentrismo–, sino que el éxito conseguido en la tarea cognoscitiva le confirmaría al hombre

que el mundo ha sido fundado prestando atención a su propia necesidad racional. Claro que esto ya no es un autoconocimiento basado en el reconocimiento del papel finito desempeñado por el individuo en el marco de una exigencias infinitas; cada avance en la teoría se convertiría en una autoconfirmación, en una forma de asegurarnos que el próximo avance es posible.

Incluso hay un pasaje, en el capítulo cuarto del Libro I de *De revolutionibus orbium caelestium*, en que da la impresión de que Copérnico quiere recomendar las ventajas que tiene su solución cosmológica usando el lenguaje de la crítica de la *curiositas*. Da a entender allí que al atribuir los fenómenos celestes a movimientos de la tierra no aspira a conocer en sí mismos los objetos más excelsos y apartados, sino que se atiene a lo próximo y accesible –o sea, a las posiciones que va ocupando la tierra en relación con los astros–, *bajando*, por decirlo así, el problema desde una zona peligrosa para la *curiositas* hasta un plano teóricamente admisible, trasformando una tarea que iba a ocuparse de lo celeste en otra que se cuida de lo terrestre.[1] Pero, visto desde la concepción de verdad de la tradición astronómica, esto tiene visos de ser más una fórmula de aseguramiento teórico que una modestia de índole moral, como una oferta que se hiciera a los aristotélicos para que pudieran adaptarse a lo nuevo que él anunciaba incluso partiendo de sus propios dogmas.

La historia inicial de la ciencia moderna estaría dominada por un *understatement* de carácter táctico, de modo que es raro que sus documentos nos proporcionen las fórmulas que nosotros esperábamos recibir. En el prólogo de su obra, dedicado al papa Pablo III, Copérnico da a entender que está preparado para encontrar resistencias y que las tendrá en cuenta. Los pensamientos de una persona que tiene un enfoque filosófico escaparían al juicio de las masas, porque su afán es descubrir la verdad en todas las cosas, en tanto esto sea permitido por Dios a la razón humana –adelantando esta restricción la objeción que se le hacía a la *curiositas* (*«quatenus id a deo rationi humanae permissum est»*), como si aquélla no viniera por sí sola en cuanto le quedaba por decir–. A esta restricción, concedida como de pasada, la sigue la preocupación de que su opinión le aleje demasiado de lo que es correcto. En el proemio del Libro I se hace constar, sin ambages, que la ciencia ejercida allí es buena y que aparta de los vicios, conduciendo a la mente humana hacia las cosas mejores, juntando todo ello, con una soltura pagana, con «el gozo increíble del espíritu» que depararía abundantemente esta ocupación suya.[2]

[1] Copérnico, *De revolutionibus orbium caelestium*, I, 4: *«Quam ob causam ante omnia puto necessarium, ut diligenter animadvertamus, quae sit ad caelum terrae habitudo, ne, dum excelsissima scrutari volumus, quae nobis proxima sint, ignoremus, ac eodem errore, quae telluris sunt, attribuamus caelestibus»*.

[2] *Ibid., prooemium*: *«At cum omnium bonarum artium sit abstrahere a vitiis et hominis mentem ad meliora dirigere, haec praepter incredibilem animi voluptatem abundantius id praestare potest»*.

El espacio en que la época va en pos de su curiosidad por conocer el mundo tiene sus dimensiones, una superficie, cada vez más extensa, una altura y una profundidad. Además de haber traspasado los límites del mundo tradicionalmente habitado, extendiéndolo por la inmensidad de los océanos y hacia nuevas masas terráqueas y haberse dejado fascinar por los estudios de los astros, surge también un nuevo interés por las profundidades, un deseo de saber sobre aquello que está bajo la superficie terrestre. El *mundus subterraneus* se convierte en un reino de fantasía, pero también en objeto de la *empiria*, que se vuelve consciente de su irrefrenable curiosidad.

Una figura ejemplar de este interés atrevido por lo apartado, por lo singular y no experimentado, por lo tradicionalmente no admitido fue, en el umbral de este siglo de que hablamos, Leonardo da Vinci (1452-1519). Su interés por los juegos y las variaciones de una naturaleza que no se aferra a sus formas ni se agota en ellas, por aquello que, hasta entonces, había sido invisible para el espectador del teatro del mundo, por lo oculto en las profundidades del mar o que se pierde en la lejanía del tiempo, por el reino de posibilidades no realizadas de la naturaleza y de la invención humana, todo esto es pura *curiositas*, una curiosidad, por decirlo así, cristalizada, que continúa gozando de sí misma incluso cuando, en el último momento, queda paralizada ante su objeto y renuncia al mismo. Algo característico de esto que decimos sería el *Fragmento de investigación de una cueva*, que ha quedado en fragmento no sólo desde un punto de vista formal y por casualidad, sino en lo concerniente al progreso de esa investigación: «Llevado por la avidez de mis deseos (*etirato dalla mia bramose voglia*), ansioso por ver esa multitud de formas diversas y raras producidas por el arte de la naturaleza, llegué, tras haber estado andando de un sitio para otro entre oscuras rocas, a la entrada de una gran cueva, ante la cual me paré maravillado, porque no sabía nada de ella. Con la espalda encorvada, la mano izquierda apoyada sobre la rodilla y protegiendo con la derecha la frente inclinada y arrugada, me adentré allí, escudriñando acá o allá, a fin de averiguar si podía reconocer alguna cosa. Pero me lo impedía la profunda oscuridad que en ella dominaba. Después de haber permanecido allí un buen rato, noté que surgían en mí dos sentimientos, el temor y el deseo: temor de aquella sombría y amenazante cueva, deseo de investigar si allá dentro habría algo maravilloso [...]».[1] No hay más que poner este fragmento junto a la carta de Petrarca en que habla de su subida al monte Ventoux para darse cuenta de la independización de la curiosidad y de la comprensión que ella tiene de sí misma, con una personificación de

[1] L. da Vinci, *Codex Arundel*, ed. de J. P. e I. A. Richter, 155. Sobre la conexión de este fragmento de la cueva y la *Virgen de las rocas* véase J. Gantner, *Leonardos Visionen*, Berna, 1958, pág. 100 y sigs. La exposición más importante del interés por lo subterráneo en la primera mitad del siglo es el tratado sobre minería de Georg Agricola, aparecido en 1528, con el título de *Bermannus sive de re metallica*.

sus reservas y de su temor, reconociendo, asimismo, que la *Virgen de las rocas* de Leonardo no tendría ya nada que ver con la retirada emprendida por Petrarca al refugiarse en las *Confessiones* agustinianas. Podemos añadir a todo ello la descripción que hace George Berkeley (1685-1753) de la cueva de Dunmore, donde la curiosidad (*the curiosity to see it*) no sería más que un adorno de la introducción, unida sin esfuezo alguno a una designación del objeto exenta de todo temor: *this wonderful place.*[1]

La oscuridad, como índice de algo mantenido en secreto por la propia naturaleza y que, sin embargo, ya no es respetada como algo querido por ella (así la experimenta Leonardo a la entrada de la cueva) y la *heterogeneidad* radical, como la atribuida por la cosmología tradicional a las estrellas, siguen siendo en el siglo XVI las formas fundamentales de las fronteras puestas a la teoría; la tarea de cruzar estos límites establecidos tiene que ver con la esencia y la problemática de la *curiositas* teorética. Lo que apenas aparece ya en el horizonte de lo posible es la limitación del alcance de la teoría por el hecho de ser el órgano visual del hombre algo limitado, un órgano que había establecido el umbral de la visibilidad, tanto en el macrocosmos como en la micronaturaleza terrestre. No sólo no habían sido aún inventados el telescopio y el microscopio como instrumentos auxiliares ni se sospechaba todavía su rendimiento, sino que no se consideraba aún especulativamente posible e importante la existencia de un ámbito de objetos invisibles por su distancia o por su pequeño tamaño.

Mientras que el universo fue representado como algo limitado y cerrado por la última esfera, la de las estrellas fijas, se consideraba que la totalidad de las estrellas que aparecían en el horizonte podían ser contempladas a simple vista y que su número había sido ya catalogado de forma exhaustiva por Hiparco. El sistema geocéntrico favorecía la validez incuestionada de este supuesto, al permitir que el hombre tuviera unas condiciones de visibilidad iguales y constantes en todas las direcciones respecto al cielo estrellado. La suposición adicional, de carácter teleológico, de que la existencia de algo invisible en la naturaleza malograría necesariamente el sentido de la creación estaba vigente, al menos, en la tradición humanista, dando al postulado de la visibilidad de la astronomía una fundamentación, más que metodológica, metafísica. Que pudiera haber algo en el mundo que se sustrajera y fuera inaccesible a la visión natural del hombre y no sólo durante un tiempo y de forma pasajera, sino definitiva, era una suposición desconocida tanto en la Antigüedad como en la Edad Media y, dados sus presupuestos filosóficos, también irrealizable. La inclusión de la *curiositas* en el catálogo de los vicios hacía referencia a las restricciones morales a las que debía someterse la actividad teorética

[1] G. Berkeley, *A description of the Cave of Dunmore*, en *The Works*, ed. de A. A. Luce y T. E. Jessop, vol. IV, págs. 257-264.

del hombre respecto al contenido de la naturaleza, totalmente accesible en el aspecto fenoménico, por mucho que, en ocasiones, fuera difícilmente explicable. Es verdad que el aceptar la existencia, en ella, de algo que, incluso en lo fenoménico, permaneciera oculto y que jamás hubiera sido visto habría cuadrado perfectamente con una naturaleza que, en el sistema nominalista, ya no hacía referencia al punto de vista del hombre; es más, en este sistema se podría haber presupuesto que lo accesible a los órganos sensoriales humanos no era sino una parte pequeña o ínfima de la realidad, pero esta consecuencia no se sacó inmediatamente.

Ahora bien, esto siguió siendo incomprensible para la posteridad, con su imagen mitificada sobre el origen de la moderna ciencia de la naturaleza, de modo que aquélla ha tratado de crear ella misma, conforme al modo acreditado desde siempre, lo que echaba en falta mediante una nueva formación de mitos. En la pintura colosal del mundo científico llevada a cabo en una obra que forma parte del canon de la literatura universal como es el *Cosmos* (1845-1862), de Alexander von Humboldt, se puede encontrar, en el volumen III, un pasaje sobre Copérnico al que se ha prestado poca atención, donde se pone en duda la afirmación de que éste hubiera predicho como algo necesariamente previsible el futuro descubrimiento de las fases de Venus. Humboldt atribuye esta afirmación a la *Óptica* de Robert Smith, del año 1738, mencionando, al respecto, la contrastación de la misma efectuada en 1847 por De Morgan, que no habría encontrado ninguna prueba de ello en la obra de Copérnico. Tras esta noticia de carácter escéptico, que no deja traslucir ningún interés apremiante por aclarar la cuestión, había una sutil anécdota, cuyo origen y difusión podría ser merecedora de alguna averiguación.[1]

La primera prueba de la existencia de tal anécdota parece haber sido la *Introductio ad veram astronomiam*, de John Keill.[2] Allí se hablaba de una objeción hecha a la doctrina de Copérnico, que éste mismo había contestado; el caso es que se le había objetado que, según sus presupuestos, Venus tendría que mostrar los mismos cambios e idénticas fases que la luna. Copérnico habría respondido que acaso los astrónomos de una época posterior constatarían, de hecho, que Venus está sometido a esas fases; esta profecía de Copérnico habría sido cumplida por Galileo, el cual encontró, al observar Venus con el telescopio, los fenómenos que Copérnico predijera por analogía con las fases de la luna. En un estado posterior, la anécdota de Keill se vio enriquecida aún con una aclaración de esos rasgos proféticos de Copérnico. El astrónomo francés Bailly, que probablemente conocía la traducción al francés del libro de Keill, hace que Copérnico se aventure a decir que si nuestros ojos tuviesen la suficiente agudeza verían los dos planetas más cercanos

[1] E. Rosen, «*Copernicus on the Phases and the Light of the Planets*», en *Les éléments traditionnels et nouveaux dans la cosmologie de Nicolas Copernic* (*Organon*, 1965), págs. 61-78.
[2] J. Keill, *Introductio ad veram astronomiam*, Oxford, 1718, pág. 194 (versión en inglés de 1721).

al sol exactamente igual que ven la luna, percibiendo en ellos, igualmente, cambios similares a los de ésta.[1] Pero sólo el polaco Jan Czyński, que vivía en París, inventó, en su libro sobre Copérnico, de 1847 –o sea, el mismo año en que la búsqueda de una prueba al respecto por parte de De Morgan salió infructuosa–, ese diálogo imaginario donde Copérnico replica, ante la objeción de sus adversarios sobre la no visibilidad de las fases de Venus, que esas fases se verían perfectamente si se inventaban instrumentos que perfeccionasen la capacidad visual del hombre.[2] Luego, Camille Flammarion canonizó la anécdota, de una forma que sigue casi literalmente esta versión, en una biografía del reformador de la astronomía que fue muy leída y que tanto influyó en la imagen de Copérnico en el siglo XIX.[3] Así ingresaba definitivamente en la literatura el anuncio profético, y apenas ya críptico, que Copérnico habría hecho sobre el telescopio.[4]

La parroquia que encontró esta anécdota casa muy bien con la imagen de una historiografía de la ciencia para la que sus héroes, haciendo, como hacían, época, parecían tener, en ocasiones, demasiado poca conciencia de sí mismos. Pero sólo cuando hubieron sido ya conocidos los descubrimientos hechos por Galileo con su telescopio le pudo preguntar Benedetto Castelli, que había sido su discípulo, en una carta de 1610, si él había visto confirmada, con sus observaciones, la suposición de las fases de Venus. Galileo le contesta, en el mismo mes de la recepción de la carta, que, en efecto, desde hacía tres meses tenía certeza de los cambios que se producen en la forma de Venus. En el «Tercer día» del *Diálogo sobre los principales sistemas del mundo* se alude a esta corroboración del sistema copernicano con ayuda del telescopio.

La raíz de esta anticipación de hacer visible lo invisible de la que habla la anécdota hay que buscarla, en la obra de Copérnico, en un pasaje donde él menciona, de hecho, las fases de Venus, pero sin hacer referencia a la diferencia entre su sistema y el tradicional, sino a las diferencias existentes dentro de la propia tradición astronómica en lo concerniente a la posición de los planetas más próximos al sol, Mercurio y Venus. En el capítulo décimo del Libro I –de donde tuvo que haber salido la base para la elaboración de aquella anécdota apócrifa– trata Copérnico del orden de sucesión de los cuerpos celestes del sistema solar, empezando desde fuera, explicando las distintas opiniones vertidas sobre Mercurio y Venus, cuyas trayectorias habían sido puestas por Platón más allá de la órbita solar, pero que Ptolomeo y muchos otros autores recientes colocaban de la parte de acá de la órbita del sol (con este orden: Luna, Mercurio, Venus y Sol). Según la construcción que se elija y la explicación que se acepte sobre el origen de la luz de estos planetas, las consecuencias de los fenómenos que allí aparecen serán distintas. Si dichos planetas reciben su luz del sol, entonces tendrían que aparecer en Mercurio y Venus fenómenos similares a los de las fases lunares e incluso, ocasionalmente, esos planetas deberían pasar a través del disco solar, si se quiere poner sus órbitas por debajo de la solar. Pero tales fenómenos no han sido observados, lo que habría inducido a este grupo de astrónomos a colocar las órbitas de Mercurio y Venus por la parte de fuera de la órbita solar. Los partidarios de Ptolomeo tenían, a su vez, buenas razones, de orden constructivo, para colocar a Venus y Mercurio en el espacio, que a ellos les parecía demasiado grande y vacío, entre la órbita lunar y la solar, tratando de ayudarse, frente a las objeciones mencionadas, con la suposición de que tales planetas o eran cuerpos con luz propia o de tal permeabilidad a la luz que la luz del sol podía brillar a través de ellos. Está claro que toda esa discusión se mueve, exclusivamente, sobre la base del sistema geocéntrico, que Copérnico rechaza. No tiene aún nada que ver con una confirmación del propio proyecto copernicano. La constatación de que faltaban las pruebas observables que la tesis de Ptolomeo requiere no quiere decir que Copérnico haya predicho tales pruebas como corroboración de su propia teoría, aunque su propio sistema tuviera como consecuencia, igualmente, la existencia de esas fases en Mercurio y Venus.

Con todo, la anécdota toca un punto nuclear de la aportación copernicana y de su conexión con el significado que iba a adquirir el hacer visible lo invisible en la historia del copernicanismo. Hay, en las *De revolutionibus*, puntos de apoyo –a los que, hasta ahora, no se ha prestado atención– que sustentan la afirmación de que la nueva concepción del sistema solar había surgido a partir de una solución constructiva parcial del sistema del sol, Mercurio y Venus, siendo luego generalizado el esquema conseguido. En el marco del sistema ptolemaico, las mayores dificultades surgían al tratar de alojar las esferas imaginarias de ambos planetas, que se mueven, por así decirlo, de una forma *sincronizada* respecto al sol; Copérnico menciona la monstruosa magnitud del círculo secundario de la órbita de Venus (*ingens ille Veneris epicyclus*) –o sea, la desviación de Venus respecto a su trayectoria primaria en torno al cuerpo central– y la característica que diferenciaba los movimientos de la luna y de los otros planetas respecto a los movimientos de Venus y Mercurio: su independencia del movimiento del sol. La solución era obvia, y consistía en hacer del sol, y no de la tierra, el centro de las órbitas de Mercurio y Ve-

---

[1] J.-S. Bailly, *Histoire de l'astronomie moderne*, París, 1779, II, 94.

[2] J. Czyński, *Kopernik et ses travaux*, París, 1847, pág. 100 y sig.

[3] C. Flammarion, *Vie de Copernic*, París, 1872, pág. 207.

[4] T. S. Kuhn, *The Copernican Revolution. Planetary Astronomy in the Development of Western Thought*, Cambridge/Mass., 1957, pág. 222 y sig. (trad. cast.: *La revolución copernicana: astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, trad. de D. Bergada, Ariel, Barcelona, 1996). E. Rosen (*op. cit.*, pág. 67) observa que Kuhn aduce, como prueba de la presunta toma de posición de Copérnico respecto a las fases de Venus, un pasaje de *De revolutionibus* (I, 10), aunque este texto, reproducido por él en su libro, no dice nada de ello. Véase Th. S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago, 1962 (versión alemana en Francfort, 1967, pág. 204 [trad, cast.: *La estructura de las revoluciones científicas*, trad. de A. Contin, FCE, Madrid, 2000]: «Así, por ejemplo, la teoría de Copérnico decía que los planetas tenían que ser como la tierra y Venus mostrar distintas fases [...]».

nus, introduciendo, de este modo, un heliocentrismo parcial, a fin de salvar el *ordo orbium*: «Se tiene, por tanto, que sacar la conclusión de que o la tierra no es el punto central al que puede referirse toda esa serie ordenada de cuerpos celestes, junto con sus movimientos, o no hay razón alguna para tal orden [...]».[1] Aquí apuntaba ya la primera decisión a favor de la posible racionalidad del sistema del mundo. Copérnico la formula como si se tratase de un dilema de carácter general, aunque sus reflexiones se limitan estrictamente, en este pasaje, a la ordenación de las órbitas de estos tres cuerpos celestes. Sólo a partir del párrafo siguiente se emprende una ampliación a los otros astros, empezando con una fórmula sumamente interesante para la génesis de su sistema: «Si se ve en esto una buena oportunidad para referir al mismo punto central también a Saturno, Júpiter y Marte, no se andará errado, en el sentido en que no se hace más que admitir una extensión de sus órbitas de tal magnitud que incluye y circunscribe, junto con aquellas otras, también la de la tierra. Dando este paso se explica el orden, regulado por leyes, de todos aquellos movimientos». La explicación finaliza indicando, una vez más, la transposición hecha de la construcción parcial encontrada al principio: «Esto demuestra de forma suficiente que el punto central de aquellos planetas (externos) hay que buscarlo, más bien, en el sol, y que ese centro es el mismo al que se refieren también las revoluciones orbitales de Venus y Mercurio».

Este excurso sobre algo que se ha revelado como un rasgo característico de la génesis del sistema copernicano ha sido necesario para corregir una falsa consecuencia sacada de la historia del interés por lo invisible. Al menos puede dar un ejemplo de cómo la formación de la historia intelectual de la incipiente Edad Moderna estuvo presidida por este empeño en atribuir las tendencias esenciales de la época a la valentía y al genio anticipatorio de sus presuntos protagonistas. No es casual que la *Encyclopédie* resalte, en el artículo *Copernic*, de su volumen IV, de 1754, ese rasgo presuntamente profético de Copérnico en relación con las fases de Mercurio y Venus: «*Il prédit qu'on les découvriroit un jour, et les télescopes ont vérifié sa prédiction*». En cambio, nosotros ya señalamos que Copérnico no pudo basar la esperanza de una confirmación decisiva de su sistema en el futuro descubrimiento de las fases de Venus y Mercurio. La anécdota proyecta, pues, de forma retroactiva, aquellas expectativas y aspiraciones que sólo Galileo, gracias a su telescopio y a la accesibilidad óptica que éste le abría, pudo, al mismo tiempo, despertar y satisfacer. Para Copérnico seguía estando vigente el postulado de la *visibilidad*: dado que no había forma de observar las fases de Venus y Mercurio, él tenía reservada una explicación de sus peculiaridades que no hacía necesarios tales fenómenos tampoco en el nuevo sistema.

[1] Copérnico, *De revolutionibus*, I, 10: «*Oportebit igitur vel terram non esse centrum, ad quod ordo syderum orbiumque referatur, aut certe rationem ordinis non esse* [...]».

No había, pues, en Copérnico ninguna necesidad de que se inventara el telescopio ni ninguna razón para que él hiciese una profecía de la racionalidad de sus predicciones. La curiosidad teorética no se adelantó a las posibilidades existentes de ser satisfecha con los órganos naturales del hombre. Justamente por eso el uso que le dio Galileo en la astronomía al nuevo aparato óptico significó un giro tan original y sorprendente de los intereses humanos y de la autovaloración de su radio de acción. El empleo del telescopio por parte de Galileo es un hito histórico, con el resultado, insospechado, del descubrimiento de realidades del universo hasta entonces invisibles, lo cual iba a tener consecuencias radicales en la comprensión de la posición del hombre dentro de la naturaleza y respecto a la naturaleza. Sobre todo, la consecuencia de una curiosidad, por decirlo así, *premiada*, o de la confirmación de lo esencial que era todo aquello que hasta entonces le había estado vedado al hombre, quedando decepcionada y deslegitimada, hasta ser después abandonada, aquella moral de la autorrestricción. El siglo XVI no sabe aún nada de todo esto, si bien propicia, con la recepción de la reforma astronómica de Copérnico, un primer y tímido reblandecimiento especulativo del antiguo postulado de la visibilidad.

Copérnico mantuvo la realidad de las esferas no sólo para los planetas, sino incluso para la bóveda del cielo de las estrellas fijas, aunque él ya no necesitaba, en absoluto, de la solidez de esta estructura, una vez que hubo sustituido la revolución de la esfera de las estrellas fijas por la rotación diaria de la tierra. El primer capítulo del Libro I de *De revolutionibus* mantiene expresamente, como una *forma perfectissima*, la forma esférica del cuerpo celeste. Ésta representaría al cuerpo en toda su integridad (*tota integritas*), donde no se pueda añadir nada ni quitar nada, además de ser la forma con más capacidad (*capacissima figurarum*) y la más apropiada para contener y conservar todo. El capítulo acaba constatando, lapidariamente, que nadie dudará que ésta es la forma adecuada para los divinos cuerpos celestes. Giordano Bruno no fue el primero en extraer de Copérnico la consecuencia de que con su teoría quedaba disuelto el sistema finito de las esferas, sino que ya lo hiciera en 1576 el inglés Thomas Digges, al ampliar el principio copernicano de atribuir los fenómenos astronómicos a lo percibido según el punto de vista correspondiente.

Digges fue el primero en afirmar que el carácter limitado del mundo era mera apariencia, resultante de la visibilidad limitada de las llamadas estrellas fijas, distribuidas libremente en el espacio más allá de la última esfera planetaria y que se encontraban a diferente distancia de la tierra. Esta suposición no exigiría aún que se afirmara expresamente el carácter ilimitado del mundo; esto último sería *algo más* que una consecuencia del sistema copernicano. Digges llega a formular la afirmación, conturbadora para la perspectiva del postulado de la visibilidad, de que la mayor parte del mundo sigue siendo invisible para nosotros a causa de las distancias sorprendentes que hay en él: «[...] *the greatest part rest by reason of their*

wonderfull distance invisible unto us».[1] Sólo este pensamiento, terrible para la época, hace añicos la teleología antropocéntrica que Copérnico había querido aún rescatar. Es verdad que el texto de Digges es contradictorio y vacila entre dos posiciones: al principio asegura que nunca podremos admirar suficientemente este mundo, que Dios habría hecho a la medida de nuestros sentidos;[2] pero, finalmente, se deleita justificando la supremacía de lo invisible, como sede resplandeciente de la propia divinidad, a cuyo poder ilimitado y majestad sólo se adecuaría el espacio infinito, mientras que el hombre no tendría su pequeña porción de mundo para verlo y disfrutar de él, sino para extrapolarlo, con sus conjeturas, a lo invisible.[3] Lo que en Giordano Bruno iba a significar toda una rebelión pagana –la infinitud del mundo–, sigue siendo aquí algo así como una devota renuncia del hombre a participar plenamente en el mundo. Pero por los motivos que sean y con todas sus contradicciones, lo cierto es que esto representa todo un salto, que anticipa la futura ampliación de la realidad, donde aún ni siquiera se barrunta que los instrumentos auxiliares del hombre pudieran perseguir un día esa ampliación haciendo visible algún astro que antes había sido invisible.

No se puede definir el copernicanismo de una forma tan estricta que sólo se vea en él un cambio de papeles entre el sol y la tierra respecto al centro del sistema planetario y en las nuevas especulaciones sobre el espacio ilimitado y la pluralidad de mundos algo totalmente independiente de ello, algo que, en cuanto tal, habría puesto en movimiento al pensamiento y a la imaginación.[4] En el caso de Digges, es claramente reconocible que el estímulo provenía de Copérnico –por mucho que fuese bien recibido a causa de otros motivos–, si bien es verdad que también aquí, como en otros casos, son mencionados los pitagóricos. Pero la sospecha de que había un trasfondo invisible en lo visible carecía aún, como propulsora del

[1] T. Digges, *Perfit Description of the Caelestiall Orbes according to the most anncient doctrine of the Pythagoreans lately revived by Copernicus and by Geometricall Demonstrations approued* (1576). F. R. Johnson y S. V. Larkey, «*Thomas Digges, the Copernican system and the idea of the infinity of the universe*», en *The Huntington Library Bulletin*, V (1934).

Veáse también F. R. Johnson, «*The influence of Thomas Digges on the progress of modern astronomy in Sixteenth-Century England*», en *Osiris*, I (1936), págs. 390-410. O A. Koyré, *From the closed world to the infinite universe*, Baltimore, 1957, págs. 35-38 (trad. cast.: *Del mundo cerrado al universo infinito*, trad. de C. Solís, 4ª impr., Siglo XXI, Madrid, 2000).

[2] *Id.*: «*Heerein can wee never sufficiently admire thys wonderfull and incomprehendible huge frame or goddes woorke proponed to our senses* [...]».

[3] *Id.*: «[...] *even tyll our syghte beinge not able farder to reache or conceyve, the greatest part rest by reason of their wonderfull distance inuisible unto us. And this may well be thought of us to be the gloriose court of ye great god, whose unsearcheable works inuisible we may partly by these his visible coniecture, to whose infinit power and maiesty such an infinit place surmountinge all other both in quantity and quality only is conueniente*».

[4] Así opina M. Nicolson, «*The Telescope and Imagination*», en *Modern Philology*, XXXII (1934/1935), págs. 233-260.

deseo de saber, de virulencia. Dios se reservaría para sí el ámbito de lo invisible; la trascendencia óptica y metafísica tendrían un idéntico umbral. Pero en este paso dado más allá de Copérnico la invisibilidad se habría convertido en un hecho. Se echa de ver claramente la ambivalencia que corresponde a esta tierra de nadie entre dos épocas. La función teológica, a la que se le sigue asignando un tramo de la reflexión y en la que se le vuelve a negar al hombre una vez más la certeza de poder conocer el mundo, le va preparando el camino a una función contraria, de índole humana. La teología se autodestruiría al reclamar el carácter definitivamente finito de la conciencia humana. Al hacer hincapié en lo desconsiderado y despiadado del poder absoluto respecto al hombre habría conseguido que no pueda darse, en esta zona de la historia, un progreso teorético neutral, una aportación técnica indiferente. Con la reclamación de presuntos límites e imposibilidades se habría expuesto ella misma a morir, como ya lo había hecho y lo seguiría haciendo con las demostraciones de la existencia de Dios y la teodicea.

La sincronía entre acontecimientos e ideas se ha condensado tan sorprendentemente, por el afán investigador, en la segunda mitad del siglo XVI, la creciente motivación y el equipamiento instrumental de la curiosidad intelectual se han aproximado, para nuestra mirada, tanto en el tiempo que, a veces, parece que se inviertan las relaciones secuenciales. Era casi inevitable que la disolución de la esfera cerrada de las estrellas fijas por parte de Thomas Digges no fuera vista como una mera consecuencia de la concepción copernicana, sino como el primer resultado de la aplicación del telescopio, cuyas primeras muestras rondaban ya por estos decenios. En su *Pantometria*, de 1571, se puede encontrar ya, tanto en la introducción como en el capítulo XXI del Libro I, una descripción de ese instrumento óptico, que su padre, Leonard Digges, había inventado y con cuya ayuda podían observarse objetos distantes. Ya antes de 1580, tales instrumentos eran, en Inglaterra, objeto de un interés bastante difundido, y la técnica de su producción resultaba completamente familiar. Pero constituye un claro testimonio del dominio incuestionable del postulado astronómico de la visibilidad el hecho de que no tengamos ni una sola base documental de que alguno de esos «cristales ópticos» –que habían desempeñado ya un papel importante, de acercamiento a lo nuevo, en los viajes de descubrimiento de los navegantes– hubiera sido enfocado alguna vez hacia un objeto astronómico.

El que se pudiera encontrar ya en Roger Bacon –el *doctor mirabilis*, la figura fáustica, con ribetes de hereje, del siglo XIII, que se había puesto como meta agotar todos los límites del saber–,[5] en su *Opus Maius*, la alusión a un sistema de lentes con cuya ayuda era posible bajar al sol, la luna y las estrellas hasta la tierra

[5] R. Bacon, *Opus Tertium*, ed. Brewer, c. 1: «[...] *sapientiam philosophiae usque ad ultimam sui deducere potestatem*».

resultaba, ya por su formulación, demasiado sospechoso de magia como para que estuviera permitido invocarlo o dejarse motivar por ello. La distancia entre el ideal teorético de la astronomía, como una de las siete *artes liberales*, y aquellas *artes mechanicae* que habían producido el nuevo instrumento era aún, en la jerarquía de cosas de la época, demasiado grande como para que pudieran ser vinculados entre sí este utensilio y los excelsos objetos astronómicos. El poner a la técnica al servicio de la teoría, así como el rango de símbolo que va a tener precisamente el telescopio para la labor de autoconfirmación de la curiosidad teorética requerían de una irrupción intelectual tan valiente como la proclamación llevada a cabo por Galileo, en marzo de 1610, con su *Sidereus Nuncius*.

Hay pruebas de que sólo un año antes, en junio de 1609, el inglés Thomas Harriot había empezado sus observaciones del cielo con ayuda del telescopio, y de que ya en el invierno de 1609-1610 algunos amigos y discípulos suyos habían sido atraídos a tales observaciones, procurándose los correspondientes instrumentos. Pero no fue únicamente el hecho de haber limitado, por lo visto, estos ingleses sus observaciones a la superficie lunar lo que representó un obstáculo para que la gran revolución de la curiosidad astronómica surgiera de Inglaterra. Les faltaban, evidentemente, tanto los geniales conocimientos de óptica y la reflexión sobre la misma de Galileo como también su capacidad de traducir todo aquello en una contundente manifestación literaria, que es lo que empezó a hacer, del resultado, un acontecimiento.

Galileo no se limitó a describir lo que veía, sino que lo aprovechó para hacer una nueva interpretación del mundo, formulándolo con un desafío consciente de la tradición. El modo de sus proclamas literarias está aún inseparablemente unido, en esta fase de la historia del enfoque científico, con el potencial operativo de los propios resultados teóricos. La actitud de los doctos coetáneos y de los colegas de Galileo que se negaron a mirar a través del telescopio no debe ser entendida únicamente como un miedo a comprobar la teoría copernicana; se han proyectado a la ligera demasiadas cosas de la época de los posteriores conflictos de Galileo sobre esta temprana situación, tras la publicación del *Sidereus Nuncius*. Galileo se tuvo que engañar, dirán ellos, no sólo porque se propuso ver cosas que parecían estar en contradicción con una determinada teoría cosmológica –después se mostraría qué poca era, de hecho, la fuerza probatoria de aquellas analogías copernicanas–, sino porque, mediante el truco procedente de un ámbito de bajas habilidades mecánicas, pretendía ver más cosas y cosas distintas de lo naturalmente accesible al ojo humano.

El telescopio no pudo ser rechazado y desterrado como un instrumento de la petulancia teorética. Se convirtió en un factor de legitimación del deseo de saber precisamente porque se podía adaptar –al contrario de ese manejo de los objetos naturales que experimenta con ellos y los transforma– al ideal clásico de la con-

templación de la naturaleza. Los nuevos fenómenos descubiertos por el telescopio han alimentado y dado alas a la imaginación, la cual, con la *pluralidad* de los mundos, trataba de hacerse representaciones-límite, que continuamente se sobrepasaban a sí mismas, sobre lo todavía no explorado.

Aún más importante que esta historia de los efectos del telescopio es la de su incorporación al instrumental usado para la actividad teorética, así como su justificación en conexión con sus diversos enfoques y aportaciones. La contemplación del cielo adquiere, gracias al telescopio, una nueva característica histórica. Después de haber permanecido constante desde los tiempos primitivos el horizonte del cosmos experimentable, la invención del telescopio significa un hito a partir del cual podía esperarse un continuo crecimiento de la realidad accesible al hombre. Ni siquiera Galileo se atrevió a basar este corte fundamental, que hace época, solamente en un hallazgo de la razón humana. En el «Tercer día» del *Diálogo sobre los sistemas del mundo*, pone en boca de Salviati una fórmula cuidadosamente sopesada: justo en esta época «le plugo a Dios» conceder al espíritu humano un invento tan maravilloso.[1] Si Copérnico no pudo aún aducir, a favor de su teoría, las diferencias del tamaño aparente de los planetas y las fases de Venus habría que echar la culpa de ello a la imperfección natural de la vista humana, cuyos objetos sólo el telescopio ha podido hacérselos *visibilissimi*. La imperfección del equipamiento orgánico del hombre, incluso respecto a la más noble de las empresas, la contemplación del cielo, es una confesión inevitable, justificada ahora por la autoampliación de sus facultades mediante la técnica y la invención.

Kepler, que no parece haber titubeado ni un momento en la aceptación de la noticia sobre los nuevos descubrimientos en el cielo, encontrándolos del todo creíbles, ve en el telescopio el signo de la dominación sobre el mundo que le habría sido concedida al hombre.[2] El jesuita Christoph Scheiner, enzarzado en una violenta querella con Galileo, intentó incluso, en una obra sobre las manchas solares titulada *Rosa Ursina*, una domesticación, en un sentido escolástico, del propio telescopio, clasificándolo como una pieza casi natural del verdadero, y más seguro, método filosófico, que no ha hecho nunca ni hará jamás otra cosa que atribuir a causas desconocidas el efecto que tiene ante los ojos. En el caso de los fenómenos celestes, esto no sería posible únicamente a causa de la distancia demasiado grande a que están para ser percibidos a simple vista, de manera que el telescopio, que

[1] Galileo, *Dialogo dei massimi sistemi del mondo*, III (trad. cast.: *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, trad. de A. Beltrán, Alianza, Madrid, 1995): «[...] *all' età nostra è piaciuto a Dio concedere all' umano ingegno tanto mirabil invenzion, di poter perfezionar la nostra vista*».

[2] J. Kepler, *De macula in sole observata*: «*O multiscium et quovis Sceptro pretiosius perspicillum! an qui te dextra tenet, ille non dominus constituatur operum Dei?*».

es un don divino, nos habría deparado tanto un acceso como el derecho a un acceso al reino de aquellas causas ocultas.[1]

Joseph Glanvill, en su *The Vanity of Dogmatizing* (1661), clasifica históricamente de forma distinta la invención del telescopio: antes de incurrir en pecado, Adán no habría necesitado aún el *Galileo's tube* para contemplar la *celestial magnificence and bravery*, pues tenía directamente antes los ojos toda la naturaleza, de manera que era capaz de ver hasta el influjo magnético de las cosas. Sentado este supuesto teológico, Glanvill, al sacar, en 1668, con su *Plus ultra*, su primer balance del progreso científico y técnico, pudo alabar al telescopio como el invento más sobresaliente jamás realizado, porque nos habría ampliado el cielo y ayudado a elaborar teorías más dignas y mejor fundadas.[2]

Barthold Heinrich Brockes ha calificado, en su *Irdisches Vergnügen in Gott* (1721-1748) al reino óptico del telescopio de la tercera revelación divina, añadiéndola a las otras dos anteriores, la primera realizada en la naturaleza visible, la segunda en la Biblia:

> La tercera se muestra en las lentes de aumento
> y se hace visible, para gloria de Dios, en el telescopio;
> al acceder el hombre a lo grande y pequeño oculto,
> en la admiración se revela el Creador mejor que nunca.

En la undécima de sus cartas sobre crítica, que Lessing añadió a la primera edición de sus escritos en 1753, aquélla trata detalladamente de un antiguo y «prolijo poema acerca de la pluralidad de mundos», en cuyo canto I se hablaba «del engaño de los sentidos»; la relación entre las apariencias sensoriales y el juicio de la razón es comparada aquí con la diferencia existente entre la óptica natural y la tecnificada:

> Por eso Dios te dio el ojo, más agudo, del espíritu,
> que sirva para mejora del cuerpo.
> Cuando veas con éste, pide el consejo del otro,
> con los dos juntos verás si algo tiene una falta.
> Como con ese tubo mágico donde se ve a lo lejos
> igual que si estuviese cerca, donde hasta nosotros bajan
> desde su altura abismal, las estrellas y la luna,
> sin invocación de espíritus, sortilegios o talismanes.

[1] C. Scheiner: «*Rosa Ursina sive sol ex admirando facularum et macularum suarum phoenomeno varius nec non circa centrum suum et axem fixum*, [...] *mobilis ostensus*» (1630), Libro II, cap. 1, pág. 68.

[2] J., Glanvill, *Plus ultra or the Progress and Advencement of Knowledge since the days of Aristotle*, Londres, 1668, cap. 7.

> La blanca mano artesana junta dos lentes en una
> y con las dos más claro el objeto aparece;
> pues una sola el ojo de la curiosidad no vigoriza,
> que, en vez de claridad, no vería allí sino niebla.

El final del proceso justificativo del telescopio indica de la forma más evidente que de lo que aquí se trata es de fortalecer «el ojo de la curiosidad» con este sistema de lentes; también hay que decir que a Goethe este instrumento le suscitó alguna duda, preguntándose si no podría extraviar el «puro sentido del hombre», sin que esto tuviera ya nada que ver con su cuestionabilidad originaria como instrumento de la curiosidad.

X
Justificación de la curiosidad como preparación de la Ilustración

La Edad Moderna se ha entendido a sí misma como la época en que se abre paso definitivamente la razón, una época, por tanto, en que se define al hombre desde un punto de vista natural. La dificultad de esta autocomprensión de la época radicaba en poder dar una explicación de la tardanza con que llegó una forma de existencia que, por su identidad con la naturaleza del hombre, hubiera tenido que estar presente en todos los períodos de la historia. Las concepciones sobre el transcurso de la historia que tratan de superar este problema pueden ser clasificadas de diversas maneras, según describan la prehistoria de la época de la razón o como una impotencia de índole natural o una violenta represión de las potencialidades de la razón. Como pasa con multitud de metáforas, las que hacen referencia a un crecimiento orgánico o a la salida del astro solar tras una larga noche de ausencia pudieron gozar, al principio, de cierta plausibilidad, pero ésta no fue duradera. La representación de un progreso continuado de la racionalidad entraba en contradicción con ese otro pensamiento fundamental de que lo que había ocurrido era una toma radical y revolucionaria del poder por parte de la razón, un acontecimiento de una brusquedad inesperada que hizo época. La idea de la autoliberación de la razón de su esclavitud medieval no podía esclarecer cómo a la fuerza constitutiva de la mente humana, que se había mantenido durante siglos, le podía ocurrir, de repente, algo así. Se pasaba por alto el peligro que implicaba aquella explicación, en el sentido de tener que infectar con la *duda* una autoconciencia así de victoria definitiva de la razón y de la irrepetibilidad de su represión. De modo que la autoexposición que esta época de la racionalidad ha dado sobre su propio origen y sus posibilidades históricas continúa siendo, propiamente, algo irracional. La relación entre el medievo y la Edad Moderna trae a la comprensión histórica de la Ilustración los rasgos de un dualismo que a lo que más se acerca es a la concepción cartesiana sobre un nuevo comienzo absoluto y radical, que tendría sus presupuestos exclusivamente en la autocerteza del sujeto racional y para

el que la historia sólo podía convertirse en una unidad bajo el dominio del *método*.

Se puede decir que la comprensión y el enfoque históricos se fueron formando a medida que era superado, como presupuesto de la pretensión de espontaneidad de la Edad Moderna, tal dualismo, integrando de nuevo a la Edad Media en una concepción unitaria de la historia. Pero el camino que condujo hasta aquí pasaba por una difuminación del umbral entre las dos épocas, demostrando que había elementos de eso presuntamente nuevo que podían ser retrotraídos a factores señalables *ya* en el repertorio medieval. La transformación de la Edad Media en un *Renacimiento* que se iba extendiendo continuamente hacia atrás fue la consecuencia de esta disolución del dualismo de la Ilustración; lo cual puede entenderse como una racionalización de lo que había de irracional en la autocomprensión de la racionalidad, como una consecuencia, en esto, de la propia Ilustración. Pero la consecuencia fue que la Edad Moderna pareció perder su perfil como época y, con ello, la legitimidad de lo que ella reclamaba: haber llevado al hombre a una fase nueva (*Neuzeit*) y definitiva en que se hacía dueño de sí mismo y se autorrealizaba.

La Ilustración no realizó el intento de captar con categorías racionales la estructura del cambio de época, de forma que aquél ha quedado estancado, hasta el día de hoy, en el dilema de elegir, en lo concerniente a la validez del concepto de época, entre el nominalismo o el realismo. La actitud resignada, a este respecto, de Wölflin, en sus *Conceptos fundamentales de la historia del arte*, de 1915, caracteriza el estado de la cuestión: «Todo es transición, y es difícil oponerse a quien considere la historia como un fluir sin fin. Ordenar ese suceder sin fronteras según un par de puntos de mira representa, para nosotros, una exigencia de autoconservación intelectual». Mientras siga operando en nuestro enfoque de la historia aunque no sea más que un resto de ese montón de *historicidad* es evidente que no se podrá retornar a aquella autoconciencia de la Ilustración ni tomar de nuevo en serio el carácter de época *singular* que implicaba su concepción de la Edad Moderna. Pero ¿hay que contraponer la validez de la categoría de época a la racionalidad de una visión objetiva de la historia? Está claro que sí, mientras que la lógica de la continuidad no presente otras alternativas que aceptar la constancia de algo que *siempre-ya-ha-sido* o una *preformación* que se esfuma en algo documentalmente inadvertido.

Todavía no se ha convertido en un enfoque relevante para la teoría de la formación de las categorías históricas el que toda la lógica tanto de la historia como de los sistemas se basa en estructuras dialogales. Si la Edad Moderna no fuera el monólogo del sujeto absoluto representado en la concepción que ella tiene de sí misma y que parte desde cero, sino el conjunto de esfuerzos sistemáticos por contestar, dentro de un nuevo contexto, a las preguntas que le habían sido planteadas al hombre en la Edad Media, entonces surgirían nuevas exigencias de interpreta-

ción de todo aquello que, si bien desempeña la función de una respuesta, no se presenta como tal o disimula que lo es. Todo acontecimiento, en el sentido más amplio del término, encierra una correspondencia, replica a una pregunta, responde a un desafío o a un malestar, salva alguna inconsistencia, desencadena una tensión u ocupa un sitio que había quedado vacío. En una caricatura de Jean Effel aparecida en *L'Express*, De Gaulle es representado en medio de una rueda de prensa diciendo a los circunstantes: «¡Señores, ahora pueden presentar ustedes las preguntas a mis respuestas!». Algo parecido a eso sería la descripción del procedimiento lógico con el que una época histórica tendría que ser interpretada en relación con la precedente. Nietzsche entendió la Edad Moderna como el resultado de la *presión* intelectual bajo la que había vivido el hombre anteriormente; pero no precisamente como un simple *jetter par terre* –de corte cartesiano– todo lo existente que haría posible el inicio de una nueva y bien meditada construcción, sino como el correlato específico, con todo un enfoque de exigencias y desafíos. No será difícil poder eliminar, en lo que dice Nietzsche en *Más allá del bien y el mal*, todo el biologismo de su idea de cría: «La larga esclavitud del espíritu, la desconfiada coacción en la comunicabilidad de los pensamientos, la disciplina que se imponía el pensador al pensar sin salirse de la línea marcada por la Iglesia y la Corte o bajo los presupuestos aristotélicos, la voluntad intelectual, tanto tiempo vigente, de interpretar todo lo que ocurre según un esquema cristiano y de redescubrir y justificar al Dios cristiano incluso en cada casualidad, toda esa violencia, esa arbitrariedad, esa dureza, ese terror y esa irracionalidad ha resultado ser el medio adecuado para criar la fuerza, la curiosidad despiadada y la fina movilidad del espíritu europeo [...].»[1] Si sustituimos *característica* por *función* y *fuerza* por *argumentación* tendremos un esquema del contexto histórico en el que la Edad Media perdería el carácter de *contingencia* histórica que tenía en la concepción de historia de la Ilustración en relación con la Edad Moderna, su carácter de penoso *episodio* de yerros y oscuridad del texto de la historia, adquiriendo una nueva relevancia histórica precisamente por poder suministrar la clave de entendimiento de todo aquel compendio de exigencias a partir de las cuales se formó, como una implícita satisfacción (presunta o real) de las mismas, la Edad Moderna.

No es casual que Nietzsche mencione como una de las características de la Edad Moderna la «curiosidad despiadada», cuya especificidad y energía sólo podría ser entendida teniendo en cuenta su *paso* por la Edad Media. Puede que el *enfoque teorético* haya sido una constante de la historia europea, desde el despertar del interés jónico por la naturaleza, que Edmund Husserl ha asumido como una fundamental *decisión previa* en su concepción teleológica de esta historia; pero tal enfoque sólo pudo traducirse en una insistencia expresa en el deseo y el derecho a una curiosi-

[1] F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, V, § 188 (trad. cast.: *Más allá del bien y del mal*, trad. de A. S. Pascual, 9ª impr., Alianza, Madrid, 1997).

dad intelectual cuando quedó patente su antagonismo y exclusividad respecto a otros intereses esenciales del hombre con los que entraba en competencia y a los que limitaba. Después de la Edad Media, la teoría ya no podía ser simplemente una continuación del ideal teorético de la Antigüedad, como si no hubiera ocurrido otra cosa que una perturbación, que había durado, eso sí, muchos siglos. No sólo se había ido acumulando, para la rehabilitación de la curiosidad, una energía que privaba a la quieta contemplación del antiguo ideal precisamente de ese predicado de sosegada serenidad, sino que se había realizado también una concentración del deseo de conocer y de sus intereses definida y dirigida por lo teológicamente reservado en la Edad Media; entender esto último como una mera continuación de la Antigüedad hubiera significado compartir el error sugerido por su dependencia de los medios expresivos y de las fórmulas sancionadas por la tradición.

Entre los aforismos y fragmentos de Goethe sobre la historia de la ciencia se puede encontrar un apunte que trata de desarrollar sistemáticamente las épocas de las ciencias conforme a las facultades anímicas participantes: la sensibilidad y la fantasía fundamentarían una primera e infantil fase de interés cognoscitivo, que encontraría su expresión en intuiciones tanto de carácter *poético* como *supersticioso*; en la segunda fase, la sensibilidad y el entendimiento servirían de base para una interpretación empírica del mundo, que acuñaría la *curiosidad* y el espíritu investigador; las características de una tercera época serían el dogmatismo y la pedantería, donde el entendimiento y la razón se aunarían entre sí con una finalidad predominantemente *didáctica*; en la cuarta y última época, la razón y la fantasía aparecen dentro de una constelación de lo *ideal*, cuyos polos podrían ser designados como *metódicos* y *místicos*.[1] Los atributos de cada época, que presentan una serie de señales polarizadas, surgirían, en este esquema, exclusivamente del juego conjunto y cambiante de las facultades humanas; las tensiones estarían presentes en las manifestaciones externas de cada época, pero no se percibe lógica ninguna que lleve, a partir de las tensiones, a una gradación ascendente: por ejemplo, de la polaridad infantil de la visión del mundo que oscila entre la poesía y la superstición a un descubrimiento empírico del mundo, que se mueve, a su vez, en un campo con un polo negativo representado por la curiosidad y otro positivo, que tendría que ver con la actitud investigadora. La ahistoricidad peculiar de este esquema subdividido según criterios antropológicos encubriría su lógica histórica, en la que posiciones como la de la fe o la superstición tendrían su propio grado de pedantería dogmática, impidiendo, mediante la apariencia de que el sistema es perfecto, cualquier perspectiva que pudiera poner en peligro al propio sistema.[2] Pero el caso

[1] J. W. von Goethe, *Fragmente zur Wissenschaftsgeschichte*, en *Werke*, ed. de E. Beutler, vol. XVII, pág. 757.

[2] Acerca de la «pedantería, como actitud sustitutoria de una conciencia con sus necesidades bloqueadas» véase Th. W. Adorno, en la introducción a Emile Durkheim, *Sociología y filosofía*, trad. alemana en Francfort, 1967, pág. 32, nota (trad. cast. de J. M. Bolaño, Ed. Comares, Albolote, 2006).

es que la curiosidad, el afán investigador y la objetividad empírica surgen precisamente de la coacción a la tabuización que ejerce el sistema dogmático, que no sólo tiene que impedir a sus adeptos el planteamiento de determinadas preguntas y exigencias, sino que les fundamenta tal abstención como algo especialmente adecuado y servicial para el sistema. A medida que ese no poder preguntar sobre el propio sistema va dejando de ser obvio y que la servicialidad de la renuncia o la pecaminosidad de traspasar los límites necesitan de una fundamentación no sólo tenemos un indicio de que allí hay un resto de curiosidad que no ha sido satisfecha o una acumulación de insatisfacción en trance de despertar, sino que aquello ejerce incluso en efecto estimulante sobre esto último. Las concesiones y limitaciones todavía *medievales* con las que el siglo XVII quería deparar una vía y un derecho al deseo de saber ayudaban, igualmente, a reflexionar sobre qué es lo que quedaba aún por desbloquear. Al filo del siglo XVI-XVII la curiosidad intelectual gana en tipología, en acuñación estructural, en riqueza de gestos. Con la figura poética del *Doktor Faustus* se creó un prototipo de las transformaciones de la misma y del progreso de su justificación. La primera figura de Fausto, en la *Historia* sobre el mismo de Johann Spies, de 1587, encarnaba aún el temor ante el pecaminoso deseo de saber, que «tomó alas de águila y quiso investigar hasta el fondo el cielo y la tierra». Ya el traductor inglés de la obra suavizó sus epítetos de abominación moral, y Chistopher Marlowe elevó hasta una altura trágica la infamia de aquella sed de saber dispuesta a hacer cualquier cosa para satisfacerse. La última consecuencia de todo ello sigue siendo todavía de condena, pero ha quedado instalada la duda de si el espíritu que se entrega por completo a su impulso más genuino puede ser algo pecaminoso. El coro acaba la tragedia con la amonestación moral de observar la caída de Fausto para dejarse aleccionar, con su destino, «a no ceder, meditabundo, a ningún saber prohibido / pues su hondura no tarda en incitar al terrenal ingenio / a hacer lo que al alma ni aquí ni allá sirve de nada». Sólo el Fausto de Lessing debía encontrar la salvación, como también la encontró el de Goethe, pero ¿solucionaba la salvación de Fausto la cuestión que había hecho de él la figura de toda una época?

En su prólogo a la traducción del *Faust* de Marlowe por Wilhelm Müller (1817), Achim von Arnim había «reivindicado de nuevo, para el mundo adulto, la libertad de reelaboración de esta materia», fundando su suposición de que «no habían sido escritos aún suficientes Faustos» en «el inmenso orgullo del que se han hecho acreedoras las ciencias de nuestra época, con todo su genial despliegue», sin dudar, por ello, del inmenso potencial de la creación de Goethe: «Cuanto más se extiendan las ansias de ciencia, cuanto más crezca el orgullo de los individuos que creen haber hecho algo y luego se sienten endiosados, cuanto más renuncia exija la ciencia, cuanto más se difunda el gozo de la misma, cuanto más hondamente se sienta la más seria de las verdades del Fausto goethiano [...]».

Cuando Paul Valéry se sintió con derecho a volver a encarnar el tema una vez más –que acaso sería la última–, el año 1940, presentando a Fausto y a Mefistófeles, con la historia de sus metamorfosis, como *instruments de l'esprit universel* y volviendo a reconocer en ellos lo humano e inhumano del mundo transformado, el resultado fue una especie de comedia de magia. ¿Por qué? Porque ya no era Fausto el que necesitaba ser tentado, sino que era el tentador. El proceso del propio conocimiento había sobrepasado cuanto la magia podía hacer seductor. Cuando las manecillas señalan el momento en que hay que apretar un botón el gesto grandilocuente de la curiosidad ha dejado de tener objeto.

Cuando Christopher Marlowe escribió su *Faust* (1588), Giordano Bruno había empezado a llevar hasta el final su camino de obstinada *curiositas*. Al menos en lo concerniente a la confianza que pone en el conocimiento que el hombre pueda tener del mundo él es el Fausto real de su siglo, ganando, con mucho, a su correlato poético en cuanto a posmedievalidad. En el primer diálogo de *La cena de las cenizas*, celebra él la obra del conocimiento, de su conocimiento, como una forma de irrumpir en el cielo y un traspaso de las fronteras del mundo, como un apertura de la custodia de la verdad y un desenmascaramiento de la naturaleza, es decir, un golpe de mano del afán de saber contra su clausura y limitación medievales. La sospecha agustiniana de que detrás de la astronomía se escondía la aspiración a elevarse a sí mismo con sus propias fuerzas hasta los cielos parece confirmarse en Giordano Bruno: «[...] *non altrimente calcamo la stella, e siamo compresi noi dal cielo, che essi loro*», se dice en la introducción al diálogo *Sobre el universo infinito*. El conocimiento de la naturaleza y la posesión de la felicidad serían cosas idénticas; pero la fórmula aristotélica del deseo de conocer humano, que Giordano Bruno pone al comienzo de su interpretación a la *Física* aristotélica, es dirigida ahora contra el universo cerrado de Aristóteles y de la Edad Media, convirtiéndose, de la fórmula justificativa que era, en una fórmula liberadora. Tal afán de saber liberador ya no tendría que ver con una naturaleza común a todos los hombres –si fuese así, Giordano Bruno no tendría ese sentimiento de soledad y de pérdida en su trágico destino–, sino cosa de esos pocos que él puede arrastrar consigo e incorporarlos al éxtasis de su sublime curiosidad: «*O curiosi ingegni, / peregrinate il mondo, / cercate tutti i numerosi regni!*».

De una forma totalmente distinta, más relajada, usando artificios jurídicos y dándoles astutamente la vuelta a argumentos considerados sagrados, defiende Francis Bacon el derecho a la curiosidad intelectual. Del mismo modo que, según observa Liebig,[1] trata el proceso de la naturaleza sirviéndose de categorías jurídicas, «como si no fueran sino cuestiones del derecho civil y criminal», el tema de la re-

[1] J. Liebig, *Francis Bacon von Verulam und die Geschichte der Naturwissenschaften* (1863), en *Reden und Abhandlungen*, Leipzig, 1874, pág. 233 y sig.

lación del hombre con la naturaleza –que él fue el primero en ver en todo su significado de adueñamiento de la misma por parte del hombre en el ámbito teórico y técnico– deviene, para él, un problema jurídico. Su diferenciación, la mayor parte de las veces entendida como una superficialidad terminológica, entre las *leges aeternae* de la naturaleza y su *cursus communis* estaría hecha siguiendo al pie de la letra la diferenciación entre el derecho codificado y el derecho consuetudinario y serviría, precisamente, para delimitar las posibilidades de intervención del hombre en la naturaleza. Este planteamiento se correspondería con la distribución de competencias entre la metafísica y la física: aquélla tendría como objeto esas leyes invariables y que se sustraen al radio de acción del hombre, mientras que ésta abarca todos los conocimientos que se posean sobre las causas *materiales y eficientes* que el propio hombre puede hacer que se traduzcan en un influjo sobre el estado de cosas dado.[1] Bacon no reconocería, pues, ninguna determinación general de la naturaleza, y yo pongo en duda que su famosa frase de que la naturaleza sólo se deja dominar si se la obedece se siga entendiendo hoy día tal como uno cree entenderla, refiriendo la obediencia y el dominio a un mismo ámbito de leyes.

El *Novum Organum* (1620) está dominado por la idea de una recuperación del derecho esencial del hombre al conocimiento. El prólogo se hace eco del estancamiento en que están las ciencias contemporáneas y promete abrir al espíritu humano una nueva vía, hasta ahora desconocida, y a proporcionarle medios auxiliares para que «pueda hacer uso del derecho que tiene sobre la naturaleza».[2] El derecho del hombre a la ciencia se basaría en un título jurídico que el propio Dios le ha concedido, cuya realizabilidad se trata ahora de agotar, siempre que la razón y la «sana religión» lo permitan.[3] El que el deseo de saber humano se dé por satisfecho con lo alcanzado en la Antigüedad no lo atribuye Bacon a una autolimitación consciente de la razón respecto a esas fronteras presuntamente puestas, sino a la infravaloración, ilusoria, de las fuerzas y medios propios, que podría igualmente describirse como una sobrevaloración de lo conseguido. Las columnas de Hércules que presenta el frontispicio de la *Instauratio Magna* como dejadas ya atrás por la circulación naval serían, ciertamente, *columnae fatales*, pero no en el sentido de una advertencia divina que nos prevenga de la *hýbris*, sino en el sentido de un mítico desánimo del deseo y de la esperanza.

Bacon evita cargar sobre la sanción medieval del marco cósmico tradicional la responsabilidad de que el hombre no aproveche sus posibilidades; como veremos

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, II, 9 (trad. cast. de C. Litrán, Folio, Barcelona, 2003). Sobre la diferenciación entre el *cursus consuetus* de la naturaleza y sus *praeter-generationes* véase F. Bacon, *De augmentis scientiarum*, II, 2.

[2] *Ibid.*, *Praefatio*: «[...] *ut mens suo jure in rerum naturam uti possit*».

[3] *Ibid.*, I, 129: «*Recuperet modo genus humanum jus suum in naturam quod ei ex dotatione divina competit, et detur ei copia: usum vero recta ratio et sana religio gubernabit*».

más tarde, tenía que mantener íntegras las anteriores premisas teológicas, a fin de deducir de ellas una nueva legitimidad. O sea, que no habría sido la *humilitas* religiosa ni la tabuización teológica las que han causado el gran estancamiento de las facultades humanas, sino el propio error del hombre respecto al radio de acción de su poder: una de las principales causas de la pobreza sería la posesión de una riqueza *imaginaria* (*opinio copiae inter maximas causas inopiae*). El hecho de tener en el presente una falsa confianza en el mundo haría que se descuide la adquisición de medios para el futuro. La falsa confianza en el mundo es lo que con mayor fuerza empuja a Bacon a la exclusión –que tantas consecuencias tendría– de una consideración teleológica de la naturaleza. Pero ya no sería aquel oculto, incomprensible y soberano Dios de la naturaleza el que impidiría al hombre mirarla por dentro e intervenir en ella, sino la pereza histórica del propio hombre, el cual no reconoce los fines de su confrontación con la naturaleza y se bloquea a sí mismo el camino del progreso con su creencia de que es favorecido por aquélla. En Bacon, la *hýbris* y la *mesura* en la autovaloración han permutado entre sí los puestos que ocupaban en el sistema: la despreocupación y la pereza (*socordia et inertia)* de los hombres hicieron que aceptasen la autoconfianza y el orgullo de un espíritu atrevido como el de Aristóteles y le convirtieran en una grata autoridad, que les ahorraba el esfuerzo de tener que seguir investigando.[1]

Claro que este cuadro de indolencia y aversión al progreso que presenta la historia del espíritu humano estaría ya presupuesto en el concepto mismo de teoría, que ya no es la quieta y dichosa contemplación de las cosas que se ofrecen a sí mismas –como lo viera la Antigüedad–, sino que es entendida como un trabajo y una prueba de fuerza. Ya no bastaría acercar un objeto al foco de visión y esperar de él, como quien dice, un enunciado sobre sí mismo; sólo con una laboriosa transformación de la realidad obtendremos una información sobre la misma, y resultaría inútil seguir insistiendo en aquella quieta visión de las cosas.[2] Sin mencionar, por ello, el telescopio o el microscopio, también aquí se resalta la importancia de lo invisible, pero no la invisibilidad propia de lo demasiado pequeño o lo demasiado lejano, sino el carácter críptico, más allá de la autoexposición superficial de la naturaleza, de los elementos y fuerzas que la constituyen.

Lo nuevo de la *inducción metódica* introducida es que, al principio, se hace caso omiso de la tematización del objeto. La razón sola, dejada a sus simples fuerzas, el *intellectus sibi permissus*, sería impotente, porque va a parar a lo que momentáneamente se muestra como evidencia, que Bacon llama *anticipatio*. Ésta penetra, de

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, *Praefatio*: «*Id tamen posteris gratum esse solet, propter usum operis expeditum et inquisitionis novae taedium et impatientiam*».

[2] *Id.*: «*Nemo enim rei alicuius naturam in ipsa re recte aut feliciter perscrutatur; verum post laboriosam experimentorum variationem non acquiescit, sed invenit quod ulterius quaerat*». De ahí la importancia de las *instancias negativas* en el proceso cognoscitivo; el ser humano no podría conocer «*ab initio contemplationis*», sino que la vía adecuada sería «*procedere primo per negativas* [...] *post omnimodam exclusionem*» (*ibid.*, II, 15, 2).

momento, la razón y llena la fantasía, mientras que una razón metódicamente equipada y controlada iría dirigida a un material fáctico que antes ha de ser acopiado en su contexto y que no le es dado de antemano, sino que tiene que ser puesto primero en ese contexto y posibilitar, en él, su interpretación.[1] En esta concepción de lo que es conocimiento, el frente crítico va dirigido contra un concepto de realidad basado en la evidencia momentánea, sustentándose el nuevo proyecto baconiano en el concepto de una realidad con consistencia experimental, donde la verdadera naturaleza de las cosas –como la del ciudadano en el Estado– sólo se manifiesta cuando a éstas se les sustrae su *naturalidad* y quedan expuestas, por decirlo así, a un desorden artificial: «[...] *cum quis in perturbatione ponitur*».[2] Queda descrito aquí el giro del que Galileo sacaría mayores consecuencias que Bacon, cuando volvió la espalda a la realidad *natural* y se dejó llevar por su curiosidad hasta el arsenal de Venecia, donde la naturaleza *artificial* revelaba sus secretos en los mecanismos del instrumental bélico. El ideal cognoscitivo de Bacon está indudablemente mucho más cerca que la física de Galileo de la corriente subterránea de magia que venía de la Edad Media. Por otro lado, la confianza que Galileo tiene en la fuerza probatoria de una visión amplificada por el telescopio sería, si nos atenemos al concepto de realidad, algo más *antiguo* de lo que aparece en la escena que la posteridad ha mitificado. El nuevo camino que había que seguir quedaría indicado más expresamente en el concepto baconiano de la experiencia *indirecta*. La indumentaria mágica que tanto gusta a Bacon sería, en gran parte, una especie de estilización, revelaría un gusto por las metáforas, pero también un intento de dar color y concreción al *status* paradisíaco de Adán como una clase de relación con la naturaleza, ciertamente, perdida, pero que garantizaría, a lo largo de la historia, el título jurídico que el hombre tiene al respecto. La restitución del paraíso como meta histórica implicaría la promesa de una *facilidad* mágica. La exclusión, por parte de Bacon, de las matemáticas para la elaboración del formulario que guíe en el conocimiento de la naturaleza tendría que ver con su definición del estado paradisíaco como un estado de *poder sustentado en la palabra.*[3]

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, I, 28: «[...] *ex rebus admodum variis et multum distantibus sparsim collectae (sc. interpretationes)*».

[2] *Ibid.*, I, 98: «[...] *occulta naturae magis se produnt per vexationes artium*». Aquí se presupone que ya no hay, o no debe haber, una diferencia como la aristotélica entre el movimiento *natural* y el movimiento *violento*, de lo contrario, de éste último no se podrían sacar conclusiones para aquél. La relación indirecta con el objeto es la que decidiría cuál es la «interpretación» de la naturaleza: «[...] *omnis verior interpretatio naturae conficitur per instantias, et experimenta idonea et apposita; ubi sensus de experimento tantum, experimentum de natura et de re ipsa judicat*» (*ibid.*, I, 50). En comparación con esta *transposición* de la explicación de la naturaleza, los instrumentos que amplifican los sentidos humanos, los *organa ad amplificandos sensus*, perderían, para Bacon, en importancia.

[3] F. Schalk, «*Zur Vorgeschichte der Diderotschen Enzyklopädie*», en *Romanische Forschung*, LXX (1958), pág. 40 y sig.: «La singular infravaloración que Bacon hace tanto de las matemáticas como de los instrumen-

El esbozo más claro de su justificación del afán humano de saber mediante la conversión del paraíso bíblico en una finalidad utópica de la historia humana lo había escrito Bacon ya en 1603, pero no se publicó hasta 1734, después de su muerte: se trata del fragmento titulado *Valerius Terminus*. Es la forma más temprana del proyecto sistemático que después quedará plasmado en sus obras principales. El primer capítulo del fragmento porta el epígrafe *Límites y meta del conocimiento*. El problema cognoscitivo es retrotraído enseguida a dos acontecimientos análogos sacados de lo primeros tiempos de la historia de la teología: la caída de los ángeles y la caída del hombre. La relación entre ambos sucesos se basaría en la permuta de las motivaciones de comportamiento adecuadas, que se haría, con eso, culpable: los ángeles, destinados a la pura contemplación de la verdad divina, anhelaban poder; los hombres, dotados, en su estado paradisíaco, de un poder sobre la naturaleza, anhelaban el conocimiento puro que se les ocultaba.[1]

En esta inversión de índole mítica queda asimismo prefigurada la relación entre el conocimiento y la dominación. Luzbel, el ángel de la luz, al que se ha donado un conocimiento puro, pero al servicio del poder supremo, habría querido apoderarse de ese mismo poder supremo; el hombre, provisto de un poder de dominación sobre todas las criaturas, pero, como espíritu encerrado en un cuerpo, no partícipe, en el fondo, de los secretos divinos, habría sucumbido a la tentación de la luz y la libertad del conocimiento.[2] Y, ahora, las dos cosas son, para él, una amenaza: la soberanía sobre la realidad que ha perdido y el anhelo de pureza en el conocimiento, tan peligroso para su ser como el impulso torrencial de una fuente cuyas aguas salen en tromba y no encuentran un cauce por donde discurrir. Pero el caso es que en esa pretensión pecaminosa de conocimiento no se trataría de un conocimiento de las cosas y de la naturaleza, sino de un *moral knowledge*, una diferenciación entre el bien y el mal. Sólo esto constituiría el secreto de Dios, que Él quería revelar algún día, pero no entregar ante un golpe de mano de un poder distinto al suyo pagado de sí mismo. Al mencionar Bacon, llamándolo por su nom-

tos auxiliares de la investigación y que le han valido, en el siglo XIX (el siglo de la *técnica*), las reprimendas de sus críticos, sólo se hace comprensible poniendo la mirada, como él, en aquel Adán que dominaba el mundo dando nombre a las cosas». Pero este tipo de dominación no violenta, sólo mediante la palabra, habría quedado suspendida desde los tiempos del paraíso para acá, convirtiéndose en una utopía; cuando Bacon describe las vías que luego se fueron abriendo al conocimiento, su lenguaje está lleno de expresiones que tendrían que ver con la fatiga y la violencia. «La idea de un *regnum hominis* como un dominio mágico sobre el cosmos y la puesta de ese poder al servicio del género humano» sólo deja su impronta en la suma *total* de conocimientos (Schalk, *op. cit.*, pág. 46).

[1] F. Bacon, *Valerius Terminus*, I: «*In aspiring to the throne of power the angels transgressed and fell; in presuming to come within the oracle of knowledge man transgressed and fell* [...]».

[2] *Id.*: «[...] *he was fittest to be allured with appetite of light and liberty of knowledge; therefore this approaching and intruding into God's secrets and mysteries was rewarded with a further removing and estranging from God's presence*».

bre bíblico, el «árbol del conocimiento», reserva para la religión el ámbito de la moral, pero ganando con ello a la naturaleza como un objeto no reservado, de cara a una investigación que quiere y debe recuperar para el hombre el dominio perdido en el paraíso.

No se percibe en Bacon ni sombra de duda sobre si la recuperación del dominio paradisíaco sobre el mundo y lo que Dios se reserva para su Revelación –si esto sigue limitándose al ámbito de lo moral– son conciliables entre sí, dado que el paraíso perdido no necesitaba, evidentemente, de la moral y el descubrimiento de la misma significaba asimismo la expulsión del paraíso. A Bacon no le importan tales inconsistencias; a él le bastaba con que el conocimiento de la naturaleza no fuera la tentación que hizo que el hombre cayera.[1] Si Dios parece tener también en la naturaleza sus secretos, eso no significaría, para el hombre, ninguna prohibición, sino la Majestad divina se deleitaría en ello, escondiendo sus obras como en los juegos inocentes de los niños, para dejar, finalmente, que sean encontradas.[2] Aquel gran juego al escondite cósmico del Dios oculto del nominalismo tardomedieval, que Descartes exacerbó después hasta convertirlo en la sospecha de un engaño universal proveniente de un *Dieu trompeur* y que trató de quebrantar fundamentando toda la certeza en una subjetividad absoluta, tiene, en Bacon, la inocencia de un juego de niños que siempre se resuelve al encontrar lo escondido, y está libre de cualquier atisbo de rivalidad humana por penetrar en los secretos de la creación.

A Bacon le es ajeno el pensamiento de que el conocimiento humano es una construcción auxiliar para adentrarse en lo desconocido, una hipótesis o una mera probabilidad, puntualizaciones que el siglo XVII utilizó repetidamente para blindar su aspiración al conocimiento. La mente humana sería, para Bacon, un espejo capaz de captar la imagen del universo.[3] la representación de este universo estaría determinada por la *law of nature*. La comprensión de esta expresión sigue estando enteramente vinculada a su sustrato metafórico, a su analogía con la noción de ley en el ámbito político. Circunstancia que hace incluir esta representación en el horizonte del pensamiento político de la época: el ciudadano no tiene siempre una

[1] F. Bacon, *Valerius Terminus*, I: «[...] *it was not that pure light of natural knowledge, whereby man in Paradise was able to give unto every living creature a name according to his propriety, which gave occasion to the fall; but it was an aspiring desire to attain to the part of moral knowledge which defineth of good and evil, whereby to dispute God's commandments and not to depend upon the revelation of his will, which was the original temptation*».

[2] *Ibid.*: «[...] *as if according to the innocent play of children the divine Majesty took delight to hide his works, to the end to have them found out*». Véase también *Novum Organum*, I, 132.

[3] *Ibid.*: «[...] *God hath framed the mind of man as a glass capable of the image of the universal world, joying to receive the signature thereof as the eye is of light, yea not only satisfied in beholding the variety of things and vicissitude of times, but raised also to find out and discern those ordinances and decrees which throughout all these changes are infallibly observed*».

visión de lo que es la voluntad del Soberano, pero los eventos y cambios producidos le permiten sacar conclusiones sobre la razón que hay detrás de todo ello.[1]

A Bacon le gustan también otra serie de metáforas, las que tienen que ver con el crecimiento orgánico. Desempeñan, como siempre, la función de justificar el progreso hacia una totalidad de un proceso de configuración ya iniciado. El conocimiento sería como una planta cuidada por el propio Dios (*a plant of God's planting*) y el tiempo de su floración y fructificación, en virtud de un principio interno, habría sido fijado para la era otoñal del mundo (*appointed to this autumm of the world*), que Bacon cree llegado para su siglo, al *cumplirse los plazos* de su filosofía, y que se anuncia con la apertura del mundo mediante la navegación oceánica, el comercio y la irrupción del conocimiento. Bacon deduce en consecuencia que la religión debería apoyar y fomentar el conocimiento en profundidad de la naturaleza, pues descuidar esto sería una ofensa para la majestad de Dios, como si, por ejemplo, uno se limitara a juzgar el trabajo de un excelente joyero basándose únicamente en las muestras que tiene expuestas en el escaparate. Pero la idea reguladora del conocimiento continúa siendo la idea del paraíso perdido: la función del saber sigue siendo el poder del individuo y el beneficio del Estado y la sociedad (*the benefit and relief of the state and society of man*), de lo contrario, degeneraría y no haría sino inflar el espíritu del hombre (*maketh the mind of man to swell*). Y aquí aparece, de nuevo, el placer de la curiosidad (*the pleasure of curiosity*), en el significado medieval del término; pero esta expresión no describiría una determinada clase de conocimiento junto con los objetos que le corresponda, sino un quedarse parado en el conocimiento mismo, olvidando a qué iba destinado, desplegando todo su potencial para restablecer de nuevo el paraíso.[2] El conocimiento que sólo se satisfaga a sí mismo adquiriría los rasgos de un vicio sexual, buscado únicamente para el placer y no para la reproducción.[3]

La navegación más allá de las columnas de Hércules habría perdido su aire de aventura y ya no apuntaría simplemente a esa atracción indeterminada del océano; lo que justificaría el viaje es la certeza de encontrar, más allá del océano, una *terra incognita*, llegando incluso a penalizar la permanencia en el mar interior de lo conocido; el hecho de que estemos seguros de que aún no conocemos ni dominamos la naturaleza y que todavía no nos acercamos al paraíso perdido garantiza-

[1] F. Bacon, *Valerius Terminus*, «*And although the highest generality of motion or summary law of nature God should still reserve within his own curtain, yet many and noble are the inferior and secondary operations which are within man's sounding*».

[2] *Id.*: «[...] *but it is a restitution and reinsvesting (in great part) of man to the sovereignty and power (for whensoever he shall be able to call the creatures by their true names he shall again command them) which he had in his first state of creation*».

[3] *Ibid.*, 1: «*And therefore knowledge that tendeth but to satisfation is but as a courtesan, which is for pleasure and not for fruit or generation*». Véase también *ibid.*, 9.

ría el futuro de nuevos descubrimientos. El aumento del mundo conocido, que ya se había ido produciendo en tiempos de Bacon, quedaría reducido aquí, en el inmenso marco de la imagen de la historia con la que Bacon especula, a un simple comienzo, a un síntoma de nuevas posibilidades.[1] El conocimiento puro, cuya idea coincide, para Bacon, con la antigua *theoría*, le parece una actitud de fatal resignación, al no tener ninguna motivación para progresar y quedarse siempre insistiendo ante cada uno de sus fenómenos, perdiéndose en su *admiración*.[2] La *curiositas* se habría convertido en un *pecado* respecto al mundo, en la pereza intelectual de la teoría, en un fallo, por mor de su intensidad, a la hora de extender el afán de saber. La precipitada imposición de determinados límites al saber y al poder del conocimiento en la tradición era, para Bacon, el resultado de aquel ideal de pura teoría.[3]

Consecuentemente, de esta posición de Bacon se sigue una nivelación y homogeneización del mundo de los objetos. No habría objetos preferidos ni objetos indignos de la teoría. La interpretación final del conocimiento mismo excluiría precisamente el que se haga una interpretación final de sus objetos. Lo que *significa* un objeto sólo se mostrará en la función de *instancia* que desempeñe en el método, o sea, no en lo que ese objeto es, sino en lo que posibilita. Se va configurando un nuevo concepto de *pureza* de la teoría, que ya no tiene nada que ver con el antiguo ideal, sino que apunta, más bien, a lo que hoy llamamos *investigación básica*, en la que sólo excluimos una finalidad *definida de antemano*, pero presuponiendo que los propios resultados teóricos generan una serie de finalidades posibles, dejando el camino expedito para las aplicaciones. La meta general de volver a conquistar el paraíso no puede especificarse en las metas de cada proceso parcial. La imagen de los viajes de descubrimiento de entonces presidiría, también aquí, la concepción baconiana: no sería la asunción de una finalidad desconocida la que guía el camino de la nave, sino que es la brújula la que mantiene un rumbo, en el que, en el ámbito de lo desconocido, al final se mostrará una tierra nueva. Decir qué metas son accesibles es un resultado de los caminos que hayan sido encontrados y es decidido en esos caminos; el *método* tendría que ver con la potencialidad ines-

[1] F. Bacon, *Valerius Terminus*, 1: «[...] *the new-found world of land was not a greater addition to the ancient continent than there remaineth at this day a world of inventions and sciences unknown, having respect to those that are known, with this difference, that the ancient regions of knowledge will seem as barbarous compared with the new, as the new regions of people seem barbarous compared to many of the old*». Véase también *ibid.*, 5.

[2] *Ibid.*, 17: «*That those that have been conversant in experience and observation have used, when they have intended to discover the cause of any effect, to fix their consideration narrowly and exactly upon the effect itself with all the circumstances thereof, and to vary the trial thereof as many ways as can be devised; which course amounteth but to a tedious curiosity, and ever breaketh off in wondering and not in knowing* [...]».

[3] F. Bacon, *Novum Organum*, *Praef.*: «*Quin illis hoc fere solenne est, ut quicquid ars aliqua non attingat id ipsum ex eadem arte impossibile est statuant*». Véase también *ibid.*, I, 88.

pecífica del conocimiento, con la seguridad en el mantenimiento del rumbo marcado y la clarificación de las posibilidades que haya en el mismo.

La topografía sistemática de las vías de investigación garantizaría el que las casualidades de lo que se va mostrando conduzcan, al final, a un conocimiento universal del mundo. La invención de la brújula permite representarse una red de coordenadas trazadas sobre la realidad e independientes de su estructura, donde se puede buscar y poner lo insospechado. Si a lo largo de los siglos han permanecido ocultas a la mente humana tantas cosas –al ser demasiado distintas o estar demasiado alejadas de aquello con lo que se estaba familiarizado, de forma que ninguna noción previa (*praenotio aliqua*) podía llevar a ellas– y no fueron descubiertas ni por la filosofía ni por la capacidad de la razón, sino por *azar* y la confluencia de un conjunto de ocasiones favorables, entonces se puede hoy día esperar que la naturaleza guarde aún en su seno muchas cosas de gran importancia, que están totalmente fuera de los caminos trillados de la imaginación (*extra vias phantasiae*) y que sólo pueden ser encontradas con seguridad mediante una sistematización del azar.[1] Todo el sentido del método baconiano consistiría en poner al espíritu humano en movimiento, en un movimiento *controlado*. Donde no se emprenda nada, nada podrá ser alcanzado, y esperar finalidades donde fracasan tanto la representación como el concepto, llevaría al estancamiento. Si se ha de encontrar algo nuevo, deberán pisarse una serie de caminos y mantenerse el rumbo (*directions*) de los mismos.

La construcción mítica sobre la caída de los ángeles y de los hombres y una restauración inmanente del paraíso, que le sirve a Bacon para justificar la curiosidad que el hombre siente por descubrir la naturaleza, presupondría una constitución *polimorfa* del mundo, es decir: por un lado, se interpretan las leyes de la naturaleza como decretos de la voluntad divina; por otro, se hace hincapié en el papel de las criaturas, definido en el propio plan de la creación conforme a las categorías del servicio y de la dominación. Este *status* cuasipolítico determinará qué es lo que se manifiesta y qué lo que permanece oculto, qué revierte en salvación y qué en desgracia. La orden y la ley, que han quedado promulgadas en la *palabra* con la que son nombradas las cosas de la naturaleza y que se ejecutan mediante la palabra, han hecho de la palabra el medio adecuado para el conocimiento. Una posición antagónica a ésta sería la basada en la matematización de las ciencias de la naturaleza. La cual parte del supuesto de la imposibilidad, en principio, de que haya en la naturaleza un secreto o algo que se sustraiga al conocimiento, en la medida en que la naturaleza presenta una regularidad sujeta a leyes matemáticas.

La ley natural captable en un enfoque matemático no sería un decreto de la voluntad divina, sino el prototipo de la necesidad de que el espíritu divino y huma-

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, I, 109 y 122. Y *Valerius Terminus*, 11.

no tengan una evidencia *común*, la cual excluiría, de suyo, una reserva de cosas inaccesibles. Kepler y Galileo han dado a esta idea su expresión más cortante, más que Descartes, porque éste, para asegurar la certeza, incluso en cuestiones matemáticas, tuvo que dar un rodeo por la *garantía divina*. La mente humana sólo empezará a calibrar realmente sus fuerzas, escribe Kepler el 19 de abril de 1597 a Mästlin, cuando vea «que el mismo Dios que ha fundamentado todo en el mundo siguiendo unas reglas cuantitativas también ha dado al hombre una mente capaz de captar esas reglas. Pues así como el ojo ha sido hecho para captar el color y el oído para captar los sonidos, la mente humana lo ha sido no para conocer cualquier cosa, sino para conocer las medidas; capta tanto mejor una cosa cuanto más se acerque a lo puramente cuantitativo que le dio origen».

Con ello, se abandona aquel pensamiento fundamental del nominalismo acerca del papel de las matemáticas como una solución constructiva de urgencia para el conocimiento de un mundo completamente extraño, encontrándose ahora una forma de justificar el deseo de saber, que, en el fondo, está necesitado de justificación. Por mucho que Kepler siga revistiendo su pensamiento con un ropaje religioso, derivándolo de la semejanza entre el hombre y Dios, esto no resulta esencial para la astringencia de su argumento; el que «nosotros participemos de su propio Pensamiento», viene a escribir Kepler a Hervart el 9-10 de abril de 1599, se basaría en el carácter esencialmente *público* que tienen esos pensamientos en cuanto a su *estructura matemática*. Al conocer los números y las magnitudes, sigue escribiendo Kepler, «nuestro conocimiento es –si la religión me permite hablar así– de la misma clase que el conocimiento divino, al menos en la medida en que nosotros, en nuestra vida mortal, seamos capaces de comprender algo de ello. Sólo los necios temen que, con esto, hagamos del hombre un Dios; pues los designios divinos son inescrutables, pero no sus obras materiales». Kepler no ha liberado aún su pensamiento de su encapsulamiento medieval en la representación de una providencia preferente de Dios para con el hombre; cosa que no se conseguirá antes de Leibniz, que hizo del principio de la razón suficiente el criterio de comprobación objetiva de lo que es el plan divino de la creación, basando en ello la imposibilidad del carácter arcano de la *Mathesis divina*.[1]

[1] G. Leibniz a J. Bernoulli, el 21 de febrero de 1699 (en *Mathematische Schriften*, ed. de C. I. Gerhardt, vol. III, pág. 574): «*Scio multos dubitare, ut insinuas, an nos possimus cognoscere, quid sit Sapientiae Justitiaeque divinae conforme. Puto tamen, ut Geometria nostra et Arithmetica etiam apud Deum obtinent, ita generales boni justique leges, mathematicae certitudinis et apud Deum quoque validas esse*».

O en *Animadversiones in partem generalem Principiorum Cartesianorum* (en *Philosophische Schriften*, ed. cit., vol. IV, pág. 375 y sig. [trad. cast.: *Escritos filosóficos*, trad. de E. De Olaso, E. Torretti, T. E. Zwanck, A. Machado Libros, Boadilla del Monte, 2003]), ad. II, 45: «[...] *sed natura, cujus sapientissimus Auctor perfectissimam Geometriam exercet, idem observat, alioqui nullus in ea progresus ordinatus servaretur*».

Esto no significaría una *secularización* de la semejanza bíblica entre el hombre y Dios. La función de *un* pensamiento aparece en toda su desnudez y sin disfraz, siendo indiferente su procedencia histórica: el conocimiento no necesitaría de ninguna justificación, se justifica a sí mismo, no se debe a Dios, ya no tiene nada de aquella iluminación y gracia divinas de antaño, sino que se asentaría en su propia *evidencia*, a la que no pueden sustraerse ni Dios ni el hombre. La Alta Escolástica medieval había considerado la relación del hombre con la realidad como una relación *triangular*, que tenía que pasar necesariamente por la divinidad: era posible la certeza cognoscitiva porque Dios concedía al hombre una participación en su racionalidad creadora *si* quería dispensarle, en la medida de su gracia, alguna visión en su propia concepción de la naturaleza y de su plan cósmico. Todo paso que fuera más allá de esta concepción ponía a prueba la relación de dependencia y de agradecimiento del hombre respecto a Dios. Tal relación triangular quedaría ahora disuelta; el conocimiento humano se podría ahora medir con el divino, tanto por su objeto como por su necesidad. La realidad tiene su auténtica y obligatoria racionalidad y ya no necesita de nadie que garantice su adecuada accesibilidad. La problemática de la curiosidad intelectual, que había estado sujeta a la representación de un mundo que era una demostración del poder divino, con el consiguiente estupor por parte del hombre, quedaría ahora paralizada gracias al pensamiento de que el conocimiento no es una aspiración hacia lo no investigado, sino la puesta al descubierto de la *necesidad* de algo.

Si partimos del lugar que iba a conseguir el argumento de Leibniz, se hace más clara la posición que Galileo adoptó y el peso con que tuvo que cargar al enfrentarse a la postura teológica. Al final del «Primer día» del *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo* se discute la cuestión sobre la existencia de seres vivos en la luna. La imaginación humana, se dice Salviati, es incapaz de representarse algo así, ya que la riqueza de la naturaleza y la omnipotencia del Creador nos harían esperar que aquéllos fueran completamente distintos de los que nosotros conocemos. Sagredo está de acuerdo con él de que sería una temeridad extrema

La *Mathesis divina*, por su parte, no sería un principio independiente y último, sino que basaría en el principio de la razón suficiente la forma de interpretar la fundamentación de las posibilidades que han sido realizadas: *Tentamen anagogicum*, ed. cit., vol. VII, 273 y sig. y 304; véase también vol. II, 105 y 438, III, 51, IV, 216, VII, 191). Convergiendo con todo ello la constatación de que la geometría divina no es, en Leibniz, visible y espacial, sino, siguiendo el modelo de la geometría analítica, un compendio de los cálculos que generan los cuerpos. La naturaleza material y espacial no sería más que el equivalente visualizado de tal geometría; pero se ha suprimido el sentido platónico de este enunciado, mientras que, en el caso de Kepler, éste iba vinculado aún a la figura de un Dios geómetra: «*Non aberrat* [...] *ab archetypo suo Creator, geometriae fons ipsissimus, et, ut Plato scripsit, aeternam exercens geometriam* [...]». (J. Kepler, *Harmonice mundi*, en *Ges. Werke*, ed. Caspar, vol. VI, pág. 299). El progreso de las matemáticas representaría el proceso en el que el hombre penetra él mismo en la conexión entre la *ratio sufficiens* y el cálculo generador del mundo, sustrayendo así su conocimiento de la necesidad de ser legitimado.

(*estrema temerità*) hacer de la imaginación humana la vara de medir de lo que puede o no existir en la naturaleza. Sólo la falta total de conocimiento llevaría a la *vana presunzione* de querer entenderlo todo. La *docta ignorantia*, el socrático saber que no se sabe nada es alabado como el producto de un conocimiento auténtico; ninguna ciencia realizable de hecho podría disminuir su diferencia respecto al saber divino y a su infinitud: *il saper divino esser infinite volte infinito.* Hasta aquí, esto podría haber salido de un tratado medieval.

La dialéctica refinada de Galileo se mostraría en el hecho de poner en boca de Simplicio, el personaje conservador que representa al escolástico en su *Diálogo*, una manifestación que da la vuelta a la argumentación. Si pasa esto con el conocimiento, dice Simplicio, habría que admitir que tampoco la naturaleza ha sabido producir un intelecto capaz de entender.[1] Salviati alaba la agudeza de aquella persona, por lo demás, bastante roma, lo cual quería decir siempre que puede atrapar a la Edad Media en alguna inconsecuencia. De hecho, cuanto hasta ahora se había confesado como una debilidad del espíritu humano habría sido referido a la extensión del conocimiento, pero considerando su intensidad, es decir, el grado de certeza de algún enunciado en particular, entonces habrá que admitir que el entendimiento humano comprende algunas verdades de forma tan completa y tiene tal certeza de ellas como sólo la propia naturaleza podría tener.[2] Es verdad que la mente divina comprende infinitamente más verdades matemáticas que la humana, es decir, todas, pero el conocimiento de unas pocas equivaldría a la *certezza objetiva* del conocimiento divino, por mucho que la clase del acto de conocer pueda ser distinta.

Y ahora sigue la frase decisiva, que desprende toda la argumentación de aquel trasfondo de cosas que podrían ser pensadas aún al modo medieval: el conocimiento humano de las verdades matemáticas entiende a éstas en toda su necesidad, más allá de la cual no puede haber un grado de certeza más alto.[3] Tales constataciones serían un patrimonio común a todos y sin sombra de temeridad o audacia (*lontane da ogni sombra di temerità o d'ardire*). El *Diálogo* ha recorrido ya el trecho obligado de humildad y ahora se permite incrementar la dignidad y las aportaciones de la mente humana. Aquella «nadería» no lo es tanto que se pueda acabar el «Primer día» del *Diálogo* sin una loa al ingenio y a las invenciones del espíritu humano.[4]

[1] Galileo, *Dialogo de massimi sistemi*, I: « [...] *adunque bisognerá dire che né anco la natura abbia inteso il modo di fare un intelletto che intenda*».

[2] *Id.*: «[...] *dico che l'intelletto umano ne intende alcune così perfettamente, e ne ha così assoluta certezza, quanto se n'abbia l'istessa natura* [...]».

[3] *Id.*: «[...] *poiché arriva a comprenderne la necessità, sopra la quale non par che possa esser sicurezza maggiore*».

[4] *Id.*: «[...] *anzi, quando io vo considerando quante e quanto maravigliose cose hanno intese, investigate ed operate gli uomini, pur troppo chiaramente conosco io ed intendo, esser la mente umana opera di Dio, e delle più*

Cuando Galileo hubo acabado el *Diálogo sobre los dos principales sistemas del mundo*, se vio confrontado de nuevo, y de forma violenta, con la cuestión de la legitimidad del deseo de conocer. El censor romano le había impuesto una cláusula, en la que las tesis de la obra –especialmente la explicación de las mareas, en el «Cuarto día», a partir de los movimientos de la tierra, como una correspondencia, física y realista, del copernicanismo, sólo admitido como *hipótesis* astronómica– debían ser enunciadas haciendo constar las reservas pertinentes, derivadas de las infinitas posibilidades de la Omnipotencia divina. Se podría decir que hacer la salvedad de los designios de la Soberanía divina no afectaba al núcleo de su teoría cognoscitiva, ya que en todo el *Diálogo* no se hacía, prácticamente, ningún uso de los procedimientos técnicos de la astronomía matemática, o sea, que lo que allí se decía no concernía en absoluto a aquella intensa y suprema actividad del intelecto para la cual Galileo había postulado una evidencia que es común a Dios y al hombre. La ironía de la situación estribaba en que el papa había hecho saber a Galileo, a través del inquisidor de Florencia, que se le permitía del todo exponer temáticamente la doctrina copernicana. Pero lo que hizo Galileo fue reunir allí todos los materiales que él mismo hubiera tenido que atribuir, según su clasificación, a la vertiente *extensiva* del conocimiento, haciéndole, con ello, sospechoso de esa *debilidad* propia del conocimiento cuando no se convierte en un conocimiento matemático.

Es verdad que, al tratar de la cuestión copernicana, Galileo es dejado en la estacada por sus propios criterios. La fórmula que se veía obligado a intercalar en el texto no contenía, como a veces se ha dicho, algo así como la teoría del papa Urbano VIII, antagónica a la suya, respecto a la explicación de las mareas, sino que representaba, simplemente, la *teoría antagónica* en general, contraria a todo tipo de teoría física. En ella aparece sin disfraz alguno la diferencia entre el pensamiento de la Edad Media saliente y la nueva aspiración a una explicación científica de la naturaleza. Debió de escandalizar que Galileo pusiese esta molesta fórmula en boca de Simplicio, es decir, el personaje del *Diálogo* que, al final, acabará siendo el perdedor. Éste tenía siempre presente, según sus propias palabras, una doctrina que le habría dado en una ocasión una alta y docta personalidad y que él considera incontrovertible: Dios puede producir en la naturaleza un fenómeno incluso de forma distinta a como pueda parecer plausible en una determinada explicación. Supondría, pues, una temeridad inadmisible (*soverchia arditezza*) querer limitar y atar el poder y la sabiduría divinas reivindicando la verdad de aquella otra explicación.

più eccellenti». La fórmula final es menos medieval de lo que parece. Da por sentado que el peso de demostrar quién es el primer Autor recae en las aportaciones de la mente humana, en vez de presuponer una semejanza entre el hombre y Dios o una iluminación divina.

Tal *salvedad* general arroja al hombre, en lo tocante a la verdad teorética, a una desesperanzada posición anterior. El mundo seguiría siendo para él algo con una estructura inescrutable, cuyas leyes tendrían que permanecer ocultas y donde todo esfuerzo teórico por comprenderlo estaría bajo la amenaza de una revocación de las condiciones que le hacen posible. Para el teólogo Maffeo Barberini, que ocupaba el trono papal, Dios *debía* representar para el conocimiento, ciertamente, un factor de inseguridad, al ofrecer al hombre su Revelación como la única seguridad salvífica, reservándose al mismo tiempo el derecho a no dejar que se nivelase o sustituyese el carácter único de aquélla mediante otras presuntas seguridades.

Es palmario que Galileo se veía confrontado aquí –en forma de medida disciplinaria– con una posición que prohibía la *curiositas*. El modo como hace contestar a su Salviati que aquélla era una doctrina digna de toda admiración y verdaderamente angélica le permite dar un paso más en su particular dialéctica. Estaría del todo en consonancia con ella el permitirnos *investigar* la estructura constructiva del universo, aunque no nos sea lícito aspirar a *calar* en la obra y ver cómo ha salido de las manos de Dios. De lo contrario, podría ocurrir que se paralizase y se extinguiese la actividad del espíritu humano.[1] La curiosidad intelectual –así se argumenta, más o menos, aquí– oscilaría entre lo inútil, adonde la quiere llevar la cláusula de la omnipotencia divina, y lo definitivo, a lo que la querría fijar la creencia en la posibilidad de una posesión total del saber. La resistencia que ejerce Galileo ante la cláusula de la Omnipotencia lleva a decir que sólo justamente el movimiento progresivo del intelecto en su visión y configuración de los problemas proporcionaría realmente la conciencia de lo finito que es el saber respecto a la insuprimible infinidad de cosas que en cada caso quedarían reservadas a la divinidad, mientras que la mera invocación de la infinitud de posibilidades no contradictorias de la Omnipotencia destruiría toda conciencia de relación entre lo ya conocido y lo todavía cognoscible, haciendo retroceder a la razón hasta la indiferencia de la resignación. Es verdad que el proyecto de un progreso sin fin iría dirigido contra la resignación teológica de la razón, pero no contra la *reflexión sobre su finitud*, que sólo podría ser experimentada, justamente, al ir realizando sus posibilidades.

El papel que empieza a desempeñar el progreso del conocimiento para la justificación de la curiosidad se muestra, en su negativo, a finales del *Diálogo*: no es lo que ha aportado ya y sigue aportando el progreso en los conocimientos lo que legitimaría el afán de saber –que es lo que lo mantiene en movimiento–, sino la función de la *conciencia* de lo que le queda aún por conocer, que estampa el sello

[1] Galileo, *Dialogo*, IV: «*Mirabile e veramente angelica doctrina: alla quale molto concordemente risponde quell'altra, pur divina, la quale, mentre ci concede il disputare intorno alla costituzione del mondo, ei soggiugne (forse acciò che l'esercizio delle menti umane non si tronchi o anneghittisca) che non siamo per ritrovare l'opera fabbricata dalle Sue mani*».

de la finitud y provisionalidad en todo lo ya alcanzado. «Señor, mi ciencia sigue ansiosa de saber», le dice el Galileo de Brecht al secretario de la Universidad de Padua, al que gustaría desviar sus deseos de obtener un salario al ejercicio, más lucrativo, de las clases particulares. La sentencia que aquí pone Brecht en boca de Galileo objetiviza la curiosidad, convirtiéndola en una característica del *status* de inacabada que tiene su ciencia; esto se correspondería con la objetividad del conflicto entre los dos sistemas, cuyos exponentes serían Galileo y Urbano VIII. Pero en Brecht no se mantiene esta objetivización de la curiosidad; en las *Anmerkungen* sobre *Das Leben des Galilei* aquél escribe: «El impulso que lleva a investigar un fenómeno social, apenas menos placentero o dictatorial que la pulsión reproductiva, conduce a Galileo a este campo tan peligroso, empujándolo hacia un penoso conflicto con sus violentos deseos de otros goces. Levanta el telescopio hacia los astros mientras se tortura. Al final, ejerce su ciencia como si se tratase de un vicio, en secreto, probablemente con remordimientos de conciencia. Ante una situación así es difícil obstinarse en sólo alabar o sólo condenar a Galileo».[1]

Este reingreso tardío de la curiosidad intelectual en el catálogo de vicios tendría, es cierto, sus nuevas premisas. Cuando su fuerza motriz se plasma en una actividad científica, deja en esa ciencia su impronta de *pureza* y de –muy poco pragmática– desconsideración respecto a otros intereses, cosa que la hace aparecer, bajo un aspecto humano y social, exactamente tan cuestionable como cuando primaba la exclusividad teológica de la cuestión de la salvación. Galileo, según Brecht, habría «enriquecido la astronomía y la física al mismo tiempo que privaba a estas ciencias de una gran parte de su importancia social [...]. La transgresión de Galileo puede ser considerada como el *pecado original* de las modernas ciencias de la naturaleza. Hizo de la nueva astronomía –que interesaba profundamente a una nueva clase, la burguesía, por servir de apoyo a las corrientes sociales revolucionarias de la época– una ciencia especial, con unas fronteras bien definidas, que pudo desarrollarse con relativa tranquilidad precisamente por su *pureza*, es decir, su indiferencia respecto a los modos de producción. La bomba atómica constituye, tanto como fenómenos técnico como social, el clásico ejemplo del resultado adonde puede ir a parar una aportación científica y un fracaso social». La diferencia entre lo enunciado respecto a la persona de Galileo en la pieza de teatro o en

[1] *Materialien zu Brechts «Leben des Galilei»*, Francfort, 1963, pág. 12 y sig. Véase también lo que anota en la *Aufbau einer Rolle* (pág. 60): «Remitía a su indomable pulsión investigadora, como un criminal sexual puede remitir a sus glándulas.» La sistemática antropológica a la que pertenece la figura del Galileo brechtiano quedaría de manifiesto en las categorías empleadas por Brecht en su teoría teatral: en vez de la dualidad del terror y la compasión, propia de la recepción aristotélica de lo que es el drama, aparecerían, en su antiaristotélico teatro experimental, la del «ansia de saber y el altruismo». (Véase *Materialien*, págs. 163, 169.)

las anotaciones sobre la misma nos proporcionaría un hilo conductor que nos permitiría seguir el nuevo tipo de problemática con que se vío confrontada la curiosidad intelectual en el siglo XVII. Creo que Brecht capta con la mayor precisión la situación que se desprende de la breve frase de Galileo al secretario de la Universidad de Padua. La curiosidad no sólo ha dejado de poder seguir siendo uno de los vicios de un individuo necesitado de salvación, sino que se ha desprendido ya de la estructura personal, de las fuerzas pulsionales de la psique, convirtiéndose en la característica fundamental del enfebrecido desasosiego del propio proceso científico.

Claro que esto no se corresponde ni con la imagen que se hacía Galileo del tipo de su propia tensión intelectual ni con aquello que veían en él sus contemporáneos. El carácter digresivo que domina estilísticamente en sus dos grandes *Diálogos* y que tan lejos está de aquella linealidad metódica proyectada por Descartes para la nueva idea de ciencia, se entrega, sin preocupación ninguna por lo sistemático, al atractivo psicológico de cada uno de los casos de *curiositá*, como si ésta fuere una cualidad de los objetos casi aislada de las otras cualidades. Al aprovechar cualquier oportunidad casual, al estar dispuesto a abandonar el hilo conductor de principios que ya habían sido encontrados se encontrarían nuevas verdades, fuera del camino rectilíneo de las anticipaciones metódicas.[1] Un tipo contrario de gente lo constituirían todos aquellos que no pudieron tener la curiosidad suficiente para mirar por el telescopio, porque creían saber ya exactamente lo que no podría ser visto con ese instrumento. Cuando en el «Tercer día» del *Diálogo* le llega el turno a la teoría de William Gilbert sobre el magnetismo, Galileo hace decir a Salviati que únicamente una *curiositá simile alla mia* y la sospecha de que en la naturaleza hay una provisión inagotable de cosas desconocidas[2] eran capaces de afirmar, contra la autoridad de las concepciones transmitidas, el derecho que se tenía a una actitud de libertad interior e imparcialidad respecto a lo nuevo. Ya Martin Horky, el panfletista del que se sirvió Magini para atacar la existencia de las lunas de Júpiter, hizo una infame conexión entre los padecimientos oculares de Galileo, que finalmente le llevaron a la ceguera, con su curiosidad: «[...] *optici nervi, quia nimis curiose et pompose scrupula circa Jovem observavit, rupti*». Y su primer biógrafo, Vincenzo Viviani, hace de la *filosofica curiositá* de Galileo la clave característica de su doctrina.

[1] Galileo, *Discorsi*, I: «*Ma se le digressioni possono arrecarci la cognizione di nuove veritá, che pregiudica a noi, non obligati a un metodo serrato e conciso, ma che solo per proprio gusto facciamo i nostri congressi, digredir ora per non perder quelle notizie che forse, lasciata l'incontrata occasione, un'altra volta non ci si rappresenterebbe? Anzi chi sa che bene spesso non si possano scoprir curiositá più belle delle primariamente cercate conclusioni?*»

[2] Galileo, *Dialogo*, III: «[...] *un conoscere che infinite cose restano in natura incognite*».

Pero la objeción decisiva, por no ser ya de corte medieval, contra la curiosidad como fuerza determinante del estilo investigador de Galileo no podía venir de ningún otro que de Descartes, el cual, por su parte, ha dado a la idea de ciencia, si no los fines o los contenidos, sí la forma y el orden de proceder. Pues bien, éste escribe a Mersenne, a propósito de Galileo: «Su fallo estriba en que se pone siempre a divagar y nunca agota la materia, de lo que uno deduce que no la ha examinado nunca ordenadamente y que se ha puesto a buscar únicamente las razones de algunos determinados fenómenos sin tener en cuenta los causas primeras de la naturaleza, de manera que ha edificado sin cimientos sólidos».[1] A Descartes le parece que la cualidad motriz de la curiosidad intelectual estaría amenazada por los estímulos de los objetos a las que sucumbe con demasiada facilidad, así como por haber dejado olvidadas las cuestiones referentes a los fundamentos y a los presupuestos, las cimentaciones y los apuntalamientos críticos, cosas, todas ellas, a las que estaría dedicado de lleno un pensador del tipo de Descartes. Se erigiría aquí una especie de moral concerniente a la interioridad de la ciencia y un rigorismo en la aplicación de la lógica propia del sistema, ante lo cual tiene que hacerse sospechoso el deseo desenfrenado de saber.

Con la misma decisión con que descartó la finalidad en el canon de cuestiones posibles dirigidas a la naturaleza, Descartes dio al conocimiento humano, como su rasgo definitivo, el poder aunar todo un conjunto de fuerzas gracias al *método*, con vistas a alcanzar así una *moral definitiva* que, como compendio de lo que es un comportamiento objetivo en el mundo, presupone el logro de un perfecto conocimiento objetivo. La utilización de las expresiones *curiosité* y *curieux* no tienen, en Descartes, ni *páthos* ni especificidad; la finalidad racional del conocimiento excluiría cualquier otra justificación de las energías que se han de gastar para lograrlo. El *curieux* adquiere el hábito profesional del intelectual, caracterizado más por la posesión de un saber asegurado o alcanzado siguiendo un *método* que por una elemental necesidad de saber, por mucho que disciplinas que se van introduciendo también en el repertorio habitual de los saberes, como la anatomía o la química, sigan conservando aún algo de aquel aire de extravagancia de las *sciences curieuses*.[2] Ese atributo de audacia de individuos aislados quedaría minimizado hasta ser-

[1] Descartes a Mersenne, 11-10-1638 (ed. de Adam, Tannery, II, 380): «*Il me semble qu'il manque beaucoup en ce qu'il fait continuellement des digresiones, et ne s'areste point à expliquer tout à fait una matière; ce qui monstre qu'il ne les a point examinées par ordre, et que, sans avoir consideré les premières causes de la nature, il a seulement cherché les raisons de quelques effets particuliers, et ainsi qu'il a basti sans fondement*».

[2] U. Ricken, *«Gelehrter» und «Wissenschaft» im Französichen. Beiträge zu ihrer Bezeichnungsgeschichte vom 12.-17. Jahrhundert*, Berlín, 1961, pág. 167 y sig. En el *Discours de la Méthode*, I (trad. cast.: *Discurso del Método*, trad. de E. Bello, Tecnos, Madrid, 2006) son denominadas *sciences curieuses* las disciplinas que quedan fuera de las que se deben cursar en la Escolástica. Véase Étienne Gilson, *Comentario del «Discours»*, París, 1947, pág. 109, con la glosa reproducida en la obra de Ricken, sacada del *Dictionnaire universel* de Furetière.

vir para la caracterización de un público *curioso* y de una serie de actividades igualmente intrascendentes, como el coleccionismo o el diletantismo, que el propio progreso científico puede traer consigo y encubrir.[1] Formaría parte del proceso de legitimación de la curiosidad intelectual el que trate de encontrarse históricamente preconfigurada o vuelva a encontrarse a sí misma en la Antigüedad, allí donde lo nuevo, antes de haberse estabilizado la conciencia histórica de que algo es lícitamente nuevo, tenía que esforzarse por aparecer como algo no innovador.

La primera historiografía sobre la filosofía –representada, persistentemente, por el muy leído Jacob Brucker, autor determinante para la imagen que de la tradición filosófica tendrán multitud de estudiosos, como, por ejemplo, Kant– planteó ya la cuestión de las condiciones especiales en las que pudo surgir entre los griegos eso que llamamos *filosofía*, como prototipo de una determinada actitud teorizadora; una cuestión que iba a ser acometida por muchas vías, por ejemplo, mediante la comprobación de la especial idoneidad de la lengua griega para la formación de formas conceptuales filosóficas. En este sentido, habrá que ver hasta qué punto los comienzos de la historia de la filosofía dependen directamente de lo que dicen sobre sí mismas las fuentes, pues la investigación *crítica* de la tradición, que empieza con Bayle, concernía más al material anecdótico que a la doxografía, pero también más a ésta que a los enunciados, que escapan a todo control, sobre el origen y los motivos de la actitud teorética.

En las llamadas *Breves cuestiones de la historia filosófica* –obra que, sin embargo, consta de siete volúmenes–, cuyo primer volumen apareció el año 1731 en Ulm,

Tales intereses marginales siguen teniendo un aire de magia y mántica, representando un *plus* respecto a lo útil para la vida que los excluiría del sistema del *método* (Gilson, pág. 120 sig., 140 y sig.). Compruébese el antagonismo entre *pour mon utilité-pour ma curiosité* en la carta de Descartes a Mersenne, de fecha 9-2-1639 (ed. de Adam, Tannery, II, 499). La defensa de la *curiosité* sólo se hace de pasada y sin esforzarse en la argumentación: «[...] *ce n'est pas un crime d'estre curieux de l'Anatomie* [...] *j'allois quasi tous les jours en la maison d'un boucher, pour luy voir tuer les bestes* [...]» (II, 621). Las preguntas que no tienen respuesta se excluirían ellas mismas del criterio aplicado en el *método* por el hecho de sustraerse a un tratamiento matemático: *Regulae ad directionem ingenii*, 8 (X, 398 [trad. cast.: *Reglas para la dirección del espíritu*, Alianza, Madrid, 2003]). Lo que quedaría en pie es la importancia radical de ese cuidado meticuloso que trata de asegurarse, en todo, de la evidencia: «*Atque haec omnia quo diutius et curiosius examino, tanto clarius et distinctius vera esse cognosco* [...]» (*Meditationes*, III, 16, ed. Adam, Tannery, vol. VII, pág. 42).

[1] A. Furetière, *Dictionaire universel* (1690): «*C'est un curieux de livres, de médailles, d'estampes, de tableaux, de fleurs, de coquilles, d'antiquités, de choses naturelles*». El carácter ocioso del diletantismo es indicado mediante un término-comodín, como por ejemplo: «*C'est un chymiste curieux qui a fait de belles experiences, de belles descouvertes*». En 1650 se funda un *Collegium Naturae Curiosorum* y una serie innumerable de títulos de libros ofrecen objetos *curiosos* para lectores *curiosos*, como el de Caspar Schott, *Technica Curiosa*, de 1664, o las *Physica Curiosa*, de 1662, o el de las *Georgica Curiosa*, de W. H. von Hochberg, de 1682/1687, o la *Schatzkammer rarer und neurer Curiositäten in den allerwunderbahsrsten Würckungen der Natur und Kunst*, Hamburgo, 1686. Véase también H. Bausinger, «*Aufklärung und Aberglaube*», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, XXXVII (1963), pág. 346 y sig.

plantea Brucker la siguiente pregunta (formulada según el modelo de las *Quaestiones* escolásticas): «¿Cómo ha sido el principio de la filosofía entre los griegos?». Tales preguntas las contesta, comúnmente, Brucker, empezando con una única frase, que, la mayoría de las veces, no dice gran cosa, como por ejemplo aquí: «El origen de la filosofía es bastante humilde, y además muy oscuro».[1] Los griegos, «cabezas bien despiertas», habrían llegado a Oriente y visto las «instituciones» de gente «considerada sabia»; por otra parte, en Grecia se habrían asentado algunos extranjeros que se dedicaban a enseñar. La filosofía de los bárbaros es caracterizada como *Philosophia traditiva*, como un canon, que se iba transmitiendo, de respuestas doctas a una serie de preguntas fijadas. Sin embargo, a los griegos una forma así de enseñar les habría dado que pensar. Tal conexión es importante, porque no sólo recogería lo dogmático de la herencia oriental de la filosofía, sino que determinaría, en relación con esa herencia, el nuevo comienzo, no proveniente, por cierto, directamente de la admiración que se habría sentido ante la naturaleza y del apuro en que habrían puesto las cuestiones planteadas por ella. Llama la atención el poco uso que se hace aquí de la *autointerpretación* de la propia filosofía griega, no refiriéndose a la admiración ante la naturaleza como sentimiento primigenio ni al descubrimiento del presunto *sentido oculto* de la mitología.

Ni la inmediatez de la experiencia de la naturaleza ni la tradición podrían fundamentar, según Brucker, ese comienzo. Lo importante para él sería «la curiosidad de la nación griega». Lo cual cuadra muy bien con el lenguaje de su siglo. Todavía Fontenelle seguirá alojando esta característica de los griegos en su esquema, de corte cartesiano, de diferenciación entre la *raison* y el *esprit*, añadiendo así al origen de la filosofía aquello que, hasta Descartes, habría sido un obstáculo para ejercer su clara función: «*Les Grecs en general avoient extremement de l'esprit, mais ils étoient fort legers, curieux, inquiets, incapables de se moderer sur rien; et pour dire tout ce que j'en pense, ils avoient tant d'esprit, que leur raison en soufroit un peu*».[2] Brucker no vería lo propio de la curiosidad en el antagonismo entre la excitación intelectual y la racionalidad controlada. La filosofía le parece a él el resultado de una liberación de fuerzas que se oponen a la doctrina transmitida. Por ello, es importante señalar que el factor de la curiosidad aparece aquí con una vinculación peculiar, si bien no única, rara para la época: la vinculación con lo favorable de la situación política. Bajo una «forma de régimen donde cada uno podía pensar, decir y enseñar lo que quisiera» el impulso conducente a la curiosidad llega a madurar como

[1] J. Brucker, *Kurtze Fragen aus der Philosophischen Historie*, I , Ulm, 1731, pág. 223 sig. (I, 2, quaest. 1).

[2] B. le B. Fontenelle, *Histoire des Oracles*, I, ed. de L. Maigron, 67. Este mismo año de 1686 Fontenelle, en sus *Entretiens sur la pluralité des mondes*, que tanta influencia tendrán, hace surgir la filosofía de una unión paradójica entre la curiosidad y la miopía: «*Toute la Philosophie* [...] *n'est fondée que sur deux choses, sur ce que'on a l'esprit curieux et les yeux mauvais* [...]».

ciencia. La alegorización y el esoterismo se convierten en meros restos de la tradición anterior a la filosofía, en «reliquias de un tipo de doctrina secreta».

Para dejar más claro el antagonismo entre la conjunción tradicional del sentimiento de admiración directamente experimentado ante la naturaleza y la excitación teorizadora, por un lado, y, por otro, la determinación de ese comienzo de la filosofía, por parte de Brucker, mediante la confrontación de la curiosidad intelectual con la *philosophia traditiva*, citaré aquí las fórmulas, sumamente convencionales, de los *Gedanken über den Ursprung und die verschiedenen Bestimmungen der Wissenschaften und schönen Künste* (1757), de J. G. Sulzer, sobre el comienzo de las ciencias: «[...] la ocasión para su origen fue la unión de una curiosidad ingenua con el deseo de conocer hasta el fondo los fenómenos de la naturaleza; y no cabe duda de que esto ocurrió después del nacimiento de las artes. La naturaleza es un extenso escenario, donde tiene lugar, por doquier, la representación de un sinnúmero de objetos y hechos que suscitan admiración. Cuando los hombres se hubieron liberado de los cuidados primarios para la obtención del alimento y les quedó tiempo para otras cosas, ¿podían estar contemplando este espléndido edificio del mundo sin pensar en el poder invisible que había producido tales cosas y la hábil mano que montó ordenadamente todas sus partes? ¿Los antiguos habitantes de todas estas venturosas regiones, donde un aire puro y tranquilo deja ver el cielo todo el tiempo, hubieran podido mirar esta admirable bóveda donde brillan tantas estrellas –una sola de las cuales sería suficiente para dejarnos embelesados– sin preguntarse qué son todas esas luces?».[1] Sin embargo, ni siquiera Sulzer concede a todos una disposición favorable a esa vivencia inmediata de admiración ante la naturaleza: «Hay pueblos enteros donde no se encuentra huella alguna de tal curiosidad, madre de la ciencia. El estúpido hotentote y el mísero groenlandés miran las maravillas de la naturaleza con una insensibilidad que nos sorprende».

Cuando, en el segundo volumen de su obra, en los *Apéndices y correcciones*, Brucker vuelva de nuevo sobre este punto,[2] quedará más clara la vinculación entre la curiosidad y la democracia: ésta destruiría la forma de *philosophia traditiva*, un saber tutelado por el estamento sacerdotal, que transmitiría únicamente sentencias, pero no «la causa o la vinculación de las razones con las conclusiones»: «[...] y tan pronto como los antiguos griegos se deshicieron de la bestialidad y del salvajismo comenzaron a pensar por sí mismos». En este proceso, el político sustituiría al sacerdote: «La investigación de la verdad dejó de ser una competencia de los sacerdotes, y los políticos los sustituyeron [...]». Esto resulta chocante, ya que, desde el punto de vista histórico, invierte la relación de fundamentación existente, según la tradición metafísica, entre la filosofía y la política. Esta tradición ha-

[1] J. G. Sulzer, *Philosophische Schriften*, vol. II, Leipzig, 1781, pág. 114.

[2] J. Brucker, *op. cit.*, II, págs. 880-883.

bía visto siempre al ocio como la condición de la actitud teorética. Según dicha tradición, la curiosidad intelectual no necesitaría ninguna otra condición, de carácter público, que una negativa, la de verse libre de la coerción ejercida por las necesidades básicas, no una positiva, consistente en la posible satisfacción del interés por saber gracias a una situación donde todos pueden preguntar sobre todo.

XI
Aspiración a la felicidad y curiosidad: de Voltaire a Kant

A Descartes la parecía que la problemática de la curiosidad intelectual había quedado ya agotada. La suma potencia con que se abre paso la idea de la ciencia es capaz de apechar con todas las esquirlas y los reflejos que quedaran del interés de la época por aquélla. Pero en la conexión, que se considera natural, entre el conocimiento y la utilidad para la vida habría una cuestión que sigue sin ser planteada, una cuestión que, a primera vista, sacaría de nuevo a colación cosas antiguas: ya no, ciertamente, en lo concerniente a la *identidad* entre la *theoría* y la *eudaimonía*, pero sí en lo referente a la *dependencia* de la felicidad respecto al conocimiento, o, por afinar un poco más: la no peligrosidad del conocimiento para la felicidad humana.

En la objetivación de la curiosidad intelectual, que desaparecería en la lógica del proceso metódico propio del conocimiento científico, irían implicadas las dos exigencias fundamentales de la filosofía cartesiana: el postulado de una nueva y radical fundamentación de la certeza cognoscitiva y el modelado de un procedimiento *regulado* para todos los actos de conocimiento. La preocupación fundamental por la posibilidad de un conocimiento seguro en general hizo que se convirtiera en algo totalmente irrelevante para la realización del conocimiento la tradicional ordenación jerárquica de los objetos. La dignidad del objeto de una teorización y su rango en el proceso cognoscitivo sólo dependerán, en adelante, de la medida en que el hombre pueda asegurarse, en cada caso, de la pertinencia de sus resultados. La función desempeñada en el conjunto del proceso tanto por el individuo como por su objeto se vería regulada por la representación de la totalidad, y Descartes seguía ateniéndose a la idea de que el conocimiento puede llegar a ser perfecto.

Ese modelo de un proceso cognoscitivo que transciende la vida de un individuo y sus intereses incorporaría en el mismo proceso la motivación de la dinámica cognoscitiva, racionalizando no únicamente su método y la elección que se haga de su objeto, sino incluso la función de sus sujetos, los cuales se ocuparían, cierta-

mente, de la felicidad de una humanidad que debe ser conducida a una «moral definitiva», pero sin poder reivindicar, para sí mismos o para su presente, una plenitud de vida conseguida gracias al conocimiento. No sería postulada la igualdad de los hombres como una igualdad en la reivindicación de sus derechos y de su felicidad individual, sino como una *reducción* tanto de las motivaciones individuales como también de las perspectivas que tendría el individuo en su *participación* en la función de ese proceso cognoscitivo que iría más allá de todo lo individual. La investigación quedaría así caracterizada como un servicio y un *trabajo profesional*, cosa que se convierte también en una forma de *justificación*, dado que la sospecha de ser un mero pasatiempo no concordaría con la imagen de algo que obliga a la más alta servicialidad.

La verdad ya no sería solamente, como había dicho Bacon, la hija de la época. Detrás de todo ello podría estar aún la idea orgánica de un largo crecimiento y una lenta maduración, así como la experiencia de los astrónomos de que cambios muy pequeños que tienen lugar en el cielo sólo pueden ser observados en grandes periodos de tiempo. La verdad se habría convertido, asimismo, para la Edad Moderna, en el resultado de una *renuncia*, consistente en la *separación* entre la aportación del conocimiento y sus ganancias en felicidad. Tal separación pudo ser, provisionalmente, asumida mientras parecía aún alcanzable una integración de las aportaciones teóricas o mientras se siguió creyendo que tanto uno mismo como el propio presente estaba muy cerca de la cumbre de la ascensión. Pero a medida que crecía la duda sobre la convergencia entre el conocimiento y la felicidad esta separación cayó también en un proceso de autoidealización: la falta de consideración del conocimiento respecto a la felicidad humana se convierte en una señal distintiva de la propia verdad, rindiendo tributo a su *absolutismo*. Nietzsche iba a comprobar precisamente en este rasgo de la ciencia moderna la existencia, en ella, de la categoría de la *secularización*, sin usar este término: la verdad científica le parecía a él una *criptomorfosis* del «ideal ascético», como una forma tardía de aquellas renuncias, enemigas de la vida, que el platonismo y el cristianismo habían exigido del hombre. Pero la cuestión sobre la compatibilidad entre la verdad científica y el hombre, el derecho de la curiosidad intelectual en cuanto esfuerzo *despiadado* y desconsiderado con lo humano había sido planteada ya en el punto culminante de la propia Ilustración y de su optimismo científico.

La curiosidad aparece como escindida en dos *roles*: sería tanto la primitiva fuerza motriz de ese proceso interminable de esclarecimiento y dominación de la realidad que la humanidad lleva adelante sin tener consideración alguna con los individuos como también un factor divergente de tal proceso, que hace que el individuo insista en acceder a una verdad que *garantice* su felicidad. En este antagonismo se basaría no solamente lo que podríamos llamar un trato preferentemente respetuoso de la Ilustración con los restos de la Edad Media, sino también la

coexistencia directa entre la nueva ciencia y la antigua metafísica, o bien la continua conversión de modelos teóricos del mundo en imágenes del mundo puestas al servicio de la vida.[1] La ausencia de convergencia entre, por un lado, la representación total de la naturaleza y, por otro, la determinación de la finalidad de la totalidad del *conocimiento* de la misma obligaba a una serie de transposiciones y transformaciones. La física moderna, concluida, de momento, por obra de Newton, produjo, para el siglo XVIII, un conjunto de ideas directrices, que iban de la teoría del Estado a la filosofía moral.

La aportación de Voltaire (1694-1778) al hacer de Newton un paradigma filosófico es más que una mera distribución entre el pueblo de esotéricos bienes científicos. Pero el mismo Newton que había utilizado en su sistema la afirmación de que no se podía contestar la pregunta sobre la causa del sentido de las revoluciones de los planetas en torno al sol como una llave de acceso al *voluntarismo teológico* se convertía, para Voltaire, en el prototipo de toda una economía conceptual basada en el escepticismo, que reduciría aquel lujo de la curiosidad intelectual a la medida de lo útil para la vida.[2]

La curiosidad sería el distintivo de un ser finito con aspiraciones infinitas; su absurdidad es presentada en la novela filosófica titulada *Micromégas*. El astronauta de Sirio se entera, por el secretario de la Academia de Saturno, que los hombres tienen, en este planeta, setenta y dos sentidos y, con todo, se están quejando todo el día de que tienen pocos. «Nos imaginamos más necesidades de las que tenemos, y, con nuestros setenta y dos sentidos, nuestro anillo de Saturno y nuestras cinco lunas, nos sentimos extremadamente limitados, pues pese a nuestras ansias de saber y las numerosas pasiones originadas en nuestros setenta y dos sentidos, nos queda tiempo de sobra para aburrirnos.»[3] El viajero de Sirio replica que, en su pa-

[1] Respecto a la terminología, he de decir que cuando hablo de un *modelo teórico del mundo* me refiero a una presentación sistemática de la realidad que depende del estado correspondiente de las ciencias de la naturaleza y que integra los enunciados de las mismas; con la expresión *imagen del mundo* me refiero a ese prototipo de realidad con la que el propio hombre está coordinado y conforme a la cual orienta tanto sus valores como la meta de sus acciones, concibe sus posibilidades y necesidades y se entiende a sí mismo en el marco de sus relaciones esenciales.

[2] Voltaire, *Questions sur l'Encyclopédie: Bornes de l'esprit humain* (ed. de R. Naves, pág. 472 y sig.): «*On demandait un jour à Newton pourquoi il marchait quand il en avait envie, et comment son bras et sa main se remuaient à sa volonté. Il répondit bravement qu'il n'en savait rien. Mais du moins, lui dit-on, vous qui connaissez si bien la gravitation des planètes, vous me direz par quelle raison elles tournent dans un sens plutôt que dans un autre; et il avoua encore qu'il n'en savait rien*». En el trasfondo de esto habría una actitud antagónica al principio de la razón suficiente de Leibniz. con la hipertrofia de unas exigencias de la razón indiferentes respecto a la vida.

[3] Voltaire, *Micromégas*, 2 (ed. I. O. Wade, pág. 124 [trad. cast.: incluido en *Cuentos completos en prosa y verso*, trad. de M. Fernández, 2ª impr., Siruela, Madrid, 2006]): «*Notre imagination va au-delà de nos besoins; nous trouvons que'avec nos soixante de douze sens* [...] *nous sommes trop bornés, et malgré notre curiosité, et le*

tria, donde los hombres tienen casi mil sentidos, la cosa no es muy distinta, que-
dando, también en ella, un no sé qué de deseo vago y de inquietud: «*Je ne sçais quel
désir vague, je ne sçais quelle inquiétude*». Cuando el ciudadano saturnino quiere,
finalmente, continuar viaje con su amigo de Sirio, su amada, que ha barruntado
algo del viaje que planean, prorrumpe en una apasionada lamentación, que cul-
mina con estas palabras: «[...] *va, tu n'est qu'un curieux, tu n'as jamais eu d'amour*».
Esto es, ni más ni menos, el antagonismo entre la curiosidad y la vida feliz, pre-
sentado en uno de las típicas escenas de los *Contes philosophiques*.

La escala amplificadora de la anécdota cósmica revelaría que en lo infinito no
es posible un acercamiento y que los mismos problemas se repiten, en idénticas
proporciones, en cada estadio. La labilidad de esa situación no se basaría en el im-
pulso de traspasar las fronteras frente a una transcendencia tabuizada, sino en la
brusca dogmatización de lo presuntamente logrado; lo insoportable del desaso-
siego haría *escolásticos*, llevaría a la intolerancia.[1] Si Fontenelle todavía decía, en su
Conversación sobre la pluralidad de los mundos (1686), que toda la filosofía está ba-
sada en dos cosas: en la curiosidad del espíritu y la cortedad de visión de los ojos,
la tesis de Voltaire es que ni siquiera mil ojos u ojos mil veces mejores mejorarían
las perspectivas de calmar esa desazón del deseo de conocimiento. La curiosidad
alienaría al hombre de su verdadero problema, que sería un problema de com-
portamiento y no de conocimiento: «*O homme! ce Dieu t'a donné l'entendement
pour te bien conduire, et non pour pénétrer dans l'essence des choses qu'il a créés*».[2]
Esto podría haber sido sacado de un tratado medieval –con una pequeña, pero de-
cisiva, modificación, que no es *secularización*– que hablara de recordar la prima-
cía de la salvación sobre el conocimiento.

El *abbé* Galiani, en una carta a Mme. de Epinay, fechada el 31 de agosto de 1771,
ponía de relieve, contra el artículo «*curiosité*» de Voltaire, que si bien el sentimiento
de la felicidad no resulta de satisfacer la curiosidad, esta última sí sería, a la inver-
sa, el síntoma más seguro de la felicidad. Cuanto más feliz sea una nación tanto
más curiosa es, y un pueblo curioso proporcionaría un buen informe a su gobier-
no. Por ello, París es la capital de la curiosidad. Esto constituiría una pequeña teo-
ría del origen de la cultura, a partir de este distintivo antropológico, que diferencia
al ser humano del animal: el hombre curioso tendría más valor humano que otro

*té, et le nombre assez grand des passions que résultent de nos soixante et douze sens, nous avons tous le temps de
nous ennuyer*».

[1] Voltaire, *Dictionnaire Philosophique*, art. «Bornes de l'esprit humain» (ed. de R. Naves, pág. 60 [trad.
cast.: *Diccionario filosófico*, Akal, Madrid, 1996]): «*Je pourrais te faire un in-folio de questions, auxquelles tu
ne devrais répondre que par quatre mots: Je n'en sais rien. Et cependant tu a pris tes degrés, et tu es fourré, et ton
bonnet l'est aussi, et on t'appelle maître. Et cet orgueilleux imbécille, revêtu d'un petit emploi dans une petite vi-
lle, croit avoir acheté le droit de juger et de condamner ce qu'il n'entend pas!*».

[2] *Ibid.*, art. «Ame» (ed. de R. Naves, pág. 14).

sin curiosidad. Quedaría patente su total contraposición respecto a Voltaire al de-
sembocar esta antropología de la curiosidad en algo parecido a la situación estéti-
ca que tiene el espectador en el teatro, caracterizada por la inmunidad del sitio que
ocupa frente al peligro y la confusión de la acción que ve representada en el esce-
nario. Voltaire no ve que al ser humano se le haya concedido ese punto de apoyo
de Arquímedes, esa cómoda plaza en el palco adonde no llega ni la lluvia ni el sol,
ese artificial máximo distanciamiento entre la realidad y el lugar del espectador,
para el que la condición de su sentimiento de felicidad es no actuar ni tener nece-
sidad de actuar él mismo. Por consiguiente, la estética no podría, según él, pro-
porcionarnos ejemplo alguno que se adecue a la relación del hombre con el mundo.
Pero, en el fondo, el teatro de Galiani tampoco sería el teatro del mundo, aunque
haga que Newton investigue por pura curiosidad las causas del movimiento de la
luna y de las mareas y concluya, de forma sumarial: «Casi todas las ciencias no son
otra cosa que curiosidades, y la clave para llegar a todo consiste en que el ser cu-
rioso se encuentre desde el principio seguro y en una cómoda situación». Por cier-
to que Mme. de Epinay contestó a esta carta haciendo la observación de que también
su perro era curioso.[1]

Pierre Louis Moreau de Maupertuis, que logró difundir por Francia el triunfo
de Newton más con la laboriosidad de un artesano y con su habilidad de organi-
zador que desde un punto de vista literario (como hace Voltaire), encarna la *cu-
riosité*, en cuanto energía de su época, de una forma que resulta peculiar tanto por
convertirla en la capacidad de imaginar problemas como por servirse de ella para
hacer un llamamiento político a los poderosos, elaborando, además, una teoría so-
bre su incalmable excitación y desazón.

Al ponerse a describir los terribles padecimientos por los que tuvo que pasar
en la medición del meridiano de Laponia, con la que él quería aportar una prue-
ba definitiva del achatamiento de la esfera terrestre y, con ello, de la solidez de la
física newtoniana, nos dejó una imagen estilizada de sí mismo, como un funcio-
nario prototípico y un héroe de la *curiosité*. Describe el martirio moderno que ha
de soportar el ansia de saber y que impone el empeño en demostrar plásticamen-
te la verdad con estas palabras: «Ese tener que ir por un suelo de nieve de dos pies
de profundidad, cargados con los pesados instrumentos de medición, que tenían
que posar a cada rato, con un frío tal que, cuando se quería beber un poco de aguar-
diente, el único líquido que se conservaba lo suficientemente líquido como para

[1] En el artículo «*curiosité*» de su *Dictionnaire*, Voltaire se había vuelto contra lo que aparece al principio
del Libro II del poema de Lucrecio, donde se visualiza el distanciamiento del sabio epicúreo frente a un mun-
do movido por el azar de los átomos mediante la imagen de quien mira, desde tierra firme, un naufragio:
«*Suave mare magno turbantibus aequore ventis / e terra magnum alterius spectare laborem* [...]». Véase al res-
pecto H. Blumenberg, *Schiffbruch mit Zuschauer. Paradigma einer Daseinsmetapher*, Francfort, 1979 (trad.
cast.: *Naufragio con espectador*, trad. de J. Vigil, A. Machado Libros, Boadilla del Monte, 1995).

poder ser ingerido, la lengua y los labios quedaban inmediatamente congelados y adheridos a la taza y sólo podían ser desprendidos de ella haciéndose sangre, [...]. Y mientras nuestros miembros estaban helados, el esfuerzo nos hacía sudar».[1]

Maupertuis tenía puesta la mirada en ese tipo de tareas investigadoras, en aquel tiempo todavía no ensayadas, que, trascendiendo los territorios particulares, precisaban de una cooperación colectiva e internacional y, por tanto, de cierta subestructura política: Francia, escribía él, habría llevado a término la más grande hazaña que nunca hubiera sido hecha por las ciencias, al mandar diversos grupos de especialistas con la finalidad de determinar cómo es la figura de la tierra; de un modo semejante, se tendría que determinar la paralaje de la luna a partir de la observación desde distintos puntos terrestres alejados unos de otros, poniendo así las bases para una exacta medición de todo el universo; se debería poner asimismo en marcha una búsqueda sistemática de la paralaje concerniente a las estrellas fijas, mediante una subdivisión internacional del cielo en distintas zonas de observación, puestas a disposición de un gran número de astrónomos.[2] Presuponiendo siempre una actitud fundamental del hombre que tendría que ver con la curiosidad, considerada por él como algo totalmente natural, creía Maupertuis que no necesitaba sino ofrecer tareas de este género a los pueblos y a los príncipes de la época para que se pusiese inmediatamente en marcha todo el instrumental de una rutina que se había vuelto perezosa. Hasta echaba en cara a los faraones –considerándolos, igual que a los príncipes de su tiempo, *curiosos* por naturaleza– que hubieran derrochado tanta fuerza de trabajo en levantar las pirámides, fuerza que habrían debido emplear en excavar y explorar el interior de la tierra. En su *Sátira del doctor Akakia,* Voltaire hará terribles burlas a costa de este pensamiento. Formaría parte de la conciencia de la Ilustración percatarse, por primera vez, de que el hombre «no vive sino sobre la superficie de la tierra», siendo esto acaso un indicio de que no puede existir ni orientarse más que en la *superficie* de una realidad oculta. Más tarde haré una referencia a la importancia que un pensamiento así tiene para Lichtenberg. Tal sospecha incitaría a acelerar la lentitud de la investigación, a concentrar fuerzas y desarrollar parámetros, métodos y formas de organiza-

[1] Esta iconología del triunfante sufridor de la *curiosité* culmina en el discurso de homenaje de Emil Du Bois-Reymond en la Akademie berlinesa, en 1892: «Fue el momento culminante de la vida de Maupertuis. Lo podemos ver con los pies hundidos en la nieve, envuelto en su piel de reno, acaso anotando en su libreta, a la luz de una tea que ilumina débilmente la noche polar, las pequeñas mediciones que darían como resultado el achatamiento de la tierra en los polos, lo cual significa la victoria de Newton y su propia victoria. Representárnoslo así hubiera sido probablemente mejor que de la forma burlona con que lo hace Voltaire: enfundado también, es cierto, en una indumentaria típicamente lapona, pero con la mano sobre un globo, como si él mismo pudiera achatar el todavía estrujable polo norte del globo terráqueo».

[2] P. L. M. de Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences* (1752), § 9-10, en *Œuvres*, Lyon, 1768 (reedición en Hildersheim, 1965), II, págs. 400-407.

ción que permitan penetrar en las entrañas de lo desconocido. Hasta aquellas pirámides, apostrofadas por Maupertuis como inútiles, no serían otra cosa que un modelo de esta situación: «[...] ¿no es lo que se ha descubierto una ínfima parte de una construcción tan inmensa? ¿No es probable que sigan encerradas allí otras muchas cosas?».[1] Ya en una ocasión un *calife curieux* habría hecho abrir una pirámide; eso ocurrió en el siglo IX, pero ahora se tiene la posibilidad de poner al descubierto, sin dejar resto, todo aquel secreto: «*L'usage de la poudre rendroit aujourd'hui facile le bouleversement total d'une de ces pyramides* [...]». Acaso sea la primera vez en que se recomienda, en teoría, el uso de la pólvora para dejar expedito el camino hacia esas desconocidas interioridades; y sin olvidar las circunstancias políticas, que serían favorables: «[...] *le Grand-Seigneur les abandonneroit sans peine à la moindre curiosité d'un Roi de France*». La curiosidad habría ganado en amplitud de miras, no retrocediendo, en ocasiones, ni ante la violencia.

Es difícil encontrar a alguien que haya elaborado un catálogo tan completo de conjeturas que puedan estimular el ansia de saber como Maupertuis en esta *Carta sobre el progreso de las ciencias.* La *coniectura* y la *curiositas* convergerían aquí en la elaboración de un proyecto a gran escala. La curiosidad se sigue prometiendo aún la sorpresa de encontrar algo sencillamente monstruoso, una naturaleza que se aparte de todos los postulados de homogeneidad: los materiales desconocidos que hay en lo más hondo de las entrañas de la tierra, las estrellas que todavía no han podido ser vistas ni siquiera con los nuevos telescopios,[2] o lo totalmente distinto a cualquier otra cosa que podemos sospechar que existe, sin culpabilizarnos por tener una *curiosité ridicule,*[3] en la Patagonia, o en el corazón de África –sin duda *bien digne de notre curiosité*–, que tantas cosas maravillosas nos ofrece ya en las zonas periféricas que conocemos.[4]

La curiosidad humana todavía se encontraría en los lindes de la realidad –¡esta idea reaparece una y otra vez!– respecto a las condiciones que surgirían con temperaturas más altas de las accesibles a nuestra experiencia. «Con nuestra madera, nuestro carbón y todos los otros materiales combustibles no podremos incrementar los efectos del fuego más que hasta un determinado grado, que resulta ínfimo en comparación con los grados de calor que la tierra parece haber experimentado o que los cometas siguen experimentando cuando se acercan al sol. Los fuegos más fuertes conseguidos por nuestros químicos quizás no sean más que fuerzas dema-

[1] P. L. M. de Maupertuis, *Lettre sur le progrès des sciences*, § 6 (ed. cit., págs. 396-398).

[2] El telescopio sigue siendo aquí el clásico instrumento de la *curiosité: «Rien n'avenceroit plus ces découvertes que la perfection des télescopes* [...]». (*ibid.*, § 9). La impaciencia que siente Maupertuis respecto al perfeccionamiento de este aparato estaba justificada, si pensamos en el *salto* que representó lo hecho en él, pocos años después, por William Herschel.

[3] *Ibid.*, § 2 (ed. cit., pág. 386).

[4] *Ibid.*, § 5 (ed. cit., pág. 396).

siado débiles como para poder formar o disolver cuerpos. Y acaso provenga de ahí
que tengamos por la unión más exacta o la disolución más grande posible de los
mismos lo que no es sino una mezcla incompleta o una burda separación de al-
gunas de sus partes. El descubrimiento del espejo ustorio de Arquímedes, perfec-
cionado por el señor De Buffon, nos enseña que se pueden construir torres
incandescentes o anfiteatros dotados de una serie de espejos capaces de producir
un fuego tan potente que no tendría otros límites, por decirlo así, que los del pro-
pio sol».[1] La tierra, el ámbito más cercano a nuestra experiencia, sólo nos es co-
nocida en sus zonas superficiales y periféricas, en las condiciones en que se ofrece
a una observación que aún no ha sido amplificada y equipada por la técnica.

Finalmente, hasta el hombre, en la forma en que es más fácilmente experi-
mentable, como el ser civilizado de formación europea, no sería, a su vez, más que
un fenómeno periférico de la realidad total de la humanidad. Maupertuis propo-
ne que se someta a una densa organización el conocimiento, tan importante para
la Ilustración, del ser humano exótico, del buen salvaje, representante de una cla-
se anterior de posibilidades de realización humana y al margen de nuestras pro-
pias acuñaciones culturales. Propone al presidente de la Academia de Berlín una
especie de academia de ciencias exóticas, donde se pudiera reunir un repertorio de
las aportaciones culturales de toda la humanidad actual. «Un *Collegium* integra-
do por gente de esos pueblos, expertos en las ciencias ejercidas en sus países res-
pectivos y que pudieran ser instruidos en nuestra lengua constituiría, sin duda,
una hermosa fundación, y no especialmente difícil de realizar. Acaso no se debe-
ría excluir ni siquiera a los pueblos más salvajes.»[2] Tendría que ver con la teoría de
la *curiosité* de Maupertuis, que aún hemos de explicar, el que se ocupe con espe-
cial intensidad de los fenómenos de transición y los grados intermedios todavía
encontrables en la naturaleza. Tras ese horizonte de una experiencia interhumana
ampliable a toda la humanidad aparecería el estadio previo a la humanidad, exis-
tiendo aún en las islas de los Mares del Sur «ejemplares de gente peluda y con lar-
gas colas, una fase intermedia entre nosotros y los monos»: «Preferiría tener una
charla de una hora con ellos a una conversación con la cabeza más ingeniosa de
Europa».[3]

Esta charla que Maupertuis deseaba tener con los hombres-mono estaría en el
límite entre lo que es una experiencia de cosas dadas y el experimento con algo *for-*
zado a tomar parte en el mismo, designando, con ello, una problemática de la *cu-*
riosité que probablemente sea la primera vez que aparece en términos tan crasos.
A fin de dejar más claro cómo es el paso dado por Maupertuis podemos referir-

[1] P. L. M. de Moupertius, *op. cit.*, § 15 (ed. cit., pág. 422 y sig.).
[2] *Ibid.*, § 7 (ed. cit., pág. 398 y sig.).
[3] *Ibid.*, § 1 (ed. cit., pág. 382 y sig.): *«J'aimerois mieux une heure de conversation avec eux qu'avec le plus bel esprit de l'Europe»*.

nos a lo que éste dice bajo el epígrafe *Experiénces métaphysiques*, donde pide una
teoría de la lengua y del conocimiento de tipo *experimental*, que ponga un punto
y final a todas las especulaciones que se hacen habitualmente sobre este tema. Algo
así como el experimento hecho por Psamético, del que nos informa Herodoto. De
forma similar, algunos grupos aislados de niños procedentes de distintos pueblos
deberían ser criados sin el más mínimo contacto con otras personas, para poder
ver así cómo encuentran un lenguaje y qué clase de lenguaje, comparándolos lue-
go con los ya existentes. Sería necesario extender el experimento a unos cuantos
grupos de niños procedentes de pueblos con lenguas totalmente distintas, ya que
no se da ningún caso puro de afasia total, pues «el mero hecho de nacer constitui-
ría ya una especie de educación. El provecho de este experimento no consistiría
simplemente en la información que nos pudiera suministrar sobre el origen de las
lenguas; nos podría enseñar otras muchas cosas, incluso sobre el origen de las ideas
y los conceptos que se encuentran en la propia alma. Estamos hartos de escuchar
a sabios cuya ciencia no es otra cosa que un mero ejercicio y cierta flexión del enten-
dimiento, sin que con ello nos hayamos hecho más diestros».[1] El experimento con
hombres vivos aparecería aquí como la consecuencia de una *curiosité* absoluta.

Una curiosidad que ya no sea una rebelión contra alguna clase de restricción
–como la que tiene que ver con la inercia humana ante lo inexplorado y la masa
ingente de cosas presuntamente inaccesibles, o la impuesta por la actitud tacaña
de los príncipes respecto a la amplitud hoy día requerida en la organización de las
tareas teóricas, convertidas en algo de interés *público*– no puede sacar de sí misma
un criterio de autolimitación. En el caso de Maupertuis, se pone de relieve que la
curiosidad consideraría los límites puestos a sus aspiraciones como algo mera-
mente *fáctico*, acaso condicionado por presupuestos históricos que todavía no han
sido entendidos. Así proyecta Maupertuis la experimentación con seres vivos. La
curiosité surgida del placer que proporcionaba el gabinete de curiosidades de la úl-
tima época del Renacimiento daba por supuesto que la naturaleza *experimenta*,
por decirlo así, para el hombre y en su lugar; piénsese en la instrucción baconia-
na de registrar los *monstra* como marcas del campo de juego de la propia natura-
leza, diferenciando entre la *lex naturae* y el *cursus communis* de la naturaleza. El
resultado de tales experimentos los reúne el museo, que ahora cobra importancia,
y el hombre ya no hace otra cosa que ir acopiando e incrementando cuidadosa-
mente las existencias del mismo.

Maupertuis pide que se experimente con animales.[2] La morfología biológica
tradicional no ofrecería sino «cuadros para recrear la vista». Si la historia natural

[1] P. L. M. de Maupertius, *op. cit.*, § 17 (ed. cit., pág. 429 y sig.).
[2] *Ibid.*, § 13 (ed. cit., pág. 420).

ha de convertirse en una «verdadera ciencia» no debe tomar las formas de los organismos existentes como cosas dadas, sino que tiene que descubrir «el procedimiento general empleado por la naturaleza en su producción y mantenimiento». Y de nuevo nos encontramos con una apelación a los príncipes: hasta entonces éstos habrían montado los jardines zoológicos únicamente con fines de diversión, pero ahora no necesitarían sino encargar a «diestros naturalistas» que hicieran los experimentos pertinentes con estos animales. Hacer «experimentos» (*expériences*) significaría aquí lo siguiente: producir las *curiosidades* –que, en otro tiempo, eran simplemente elegidas de la naturaleza– intencionadamente, con método y refinamiento, mediante «cruces no naturales» (por ejemplo, de toro con burra, cruce del que se dice que también podría ocurrir en la naturaleza, sólo con que el espacio de los abrevaderos fuera lo suficientemente angosto).

La *curiositas* ya no sería únicamente el interés por *curiosa* que pudieran ser encontradas, sino que ella misma las produce. Esto es lo nuevo. «*Rien ne seroit plus curieux que ces expériences: cependant la négligence sur cela est si grande* [...].» El llamamiento a la munificencia de los príncipes cobra más fuerza mencionando las aduladoras perspectivas de poder mostrar en los jardines zoológicos una serie de «animales extraños» como *unica y rarissima*, ya que bastaría la laboriosidad y la destreza para propiciar ocasiones de cruzamientos *ad hoc*, sin retroceder siquiera ante «procreaciones forzadas».

¿Qué licencias se concede a sí mismo el programa de la *curiosité* como motor del progreso de las ciencias? Maupertuis propone hacer experimentos no sólo con personas vivas, sino utilizando a esas personas. Invoca la teoría penal de su siglo, que ve como fin del castigo de los criminales el «bien de la sociedad»; esta finalidad se podría conseguir aún mejor si el condenado contribuyese al progreso de las ciencias. El riesgo que, como es natural, aquél no ha elegido libremente, debería asegurar medidas de gracia con los presos que sobrevivan. ¿Qué se trataría de averiguar? Pues probar «si determinadas operaciones que el arte medicinal no tiene permitido hacer son posibles o imposibles», lo cual significaría, evidentemente, una ruptura del código deontológico de la medicina tradicional. Maupertuis no admite protestas; lo que se presenta como humanitarismo no sería otra cosa que una inercia estamental del arte medicinal: «[...] *on aime mieux croire l'Art parfait, que de travailler à le perfectionner*».[1] Sería posible hacer cosas que no están en los libros; pero, como pasa en la zoología experimental, también en la medicina la naturaleza ha de ser forzada, si es que se quiere doblegarla. Sin perjuicio de esta violencia, se sigue trasluciendo también en Maupertuis el característico fondo teleológico, claro que aquí se trata de una teleología que ya no parece funcionar, *motu proprio*,

[1] P. L. M. de Maupertius, *op. cit.*, § 11 (ed. cit., pág. 410).

a favor del hombre, sino que, por decirlo así, ha de ser puesta de manifiesto por el propio hombre: «[...] *la Nature par des moyens qu'ils ignorent travaillera toujours de concert avec eux*». Con este presupuesto, la *curiosité* aparece precisamente como la fuerza que impulsaría a romper las barreras que impedían que se pusiese de manifiesto la acción concertada entre la naturaleza y el ser humano.

La promesa general que quedaría formulada en esta forma de experimentar sin reservas es precisada luego aludiendo al problema más atrevido que, con métodos así, podría ser planteado y, acaso, también resuelto. Esta cosa tan extrema con la que la curiosidad medicinal esperaría toparse consistiría en explicar las vinculaciones existentes entre el cuerpo y el alma, «si se tiene el coraje de buscar esos vínculos en el cerebro de una persona viva». Quien aquí se asuste habría sucumbido ante la mera «apariencia de crueldad». La humanidad se concede a sí misma un alto grado de abstracción; justifica que la vida de un individuo sea puesta en la balanza: «[...] *un homme n'est rien, comparé à l'espece humaine; un criminel est encore moins que rien*». Nos reímos, y con razón –así concluye Maupertuis este apartado–, de algunos pueblos privados, por un respeto mal entendido de la humanidad, de los conocimientos que se hubieran podido sacar del depósito de cadáveres; pero acaso nosotros seamos aún menos racionales al no sacar ganancia alguna de una condena de la que la sociedad podría haber obtenido una gran utilidad y que incluso podría ser beneficiosa para aquel que la está sufriendo.

Cuando uno ha leído todo esto queda sorprendido por el encabezamiento del último apartado de la *Lettre* que estamos comentando, que trataría sobre las «*Recherches à interdire*». ¿Quedaría aún alguna cosa para ser prohibida? Lo que causa estupefacción es que Maupertuis querría ver excluidas tres tareas porque cree estar seguro de que representan «delirios científicos»: buscar la piedra filosofal, la cuadratura del círculo o el *perpetuum mobile*. El motivo para prohibir estas aficiones realmente inocuas residiría en el derroche de energías y costos, que podrían ser empleados en otras empresas consideradas dignas, sobre todo entre aquellos que si bien no persiguen ellos mismos tales ilusiones pierden su tiempo examinando los presuntos resultados de esas pruebas ilusorias. Una vez más serían los príncipes los que parecerían beneficiados por una política así de investigación. ¡Qué reliquias de aquella discriminación que antaño sufriera la *curiositas*, cuya tradición se nos aparecería ahora, en comparación con esto y en este punto concreto, como algo superior!

Ahora bien, si nos atenemos al contenido real de esta *Carta sobre el progreso de las ciencias*, salta a la vista lo superficial que fue el enfrentamiento llevado a cabo por Voltaire, en su *Diatribe du Docteur Akakia*, con las concepciones defendidas en esta carta. Existe la tendencia a estar de acuerdo con que esa querella con el presidente de la Academia de Berlín no era, para Voltaire, más que un medio como cualquier otro para forzar con ello la concesión de su permiso de salida de Berlín,

o provocar, por tercera vez, al rey de Prusia.[1] Fuera el que fuere el asunto que él quería solventar, lo cierto es que esta forma de hacerlo no se ajusta en nada a la cuestión principal que aquí nos ocupa. Voltaire no fue capaz de determinar el punto en que aquella fantástica problemática planteada por Maupertuis erraba la diana y se convertía en un peligro para lo humano. En vez de hacer algo así, se atuvo a una serie de efectos superficiales de carácter chusco, como, por ejemplo, cuando se pregunta por la magnitud de aquel orificio con el que su adversario, degradado a la condición de charlatán, quería abrirse paso hasta el interior de la tierra.

Pero el foco donde se concentran las burlas de Voltaire sería, sobre todo, el *Essai de Cosmologie*, publicado en Berlín por Maupertuis el año 1750. Este tratado contiene también su teoría específica sobre la *curiosité*. Hacia el final de la tercera parte de la obra, explica un estado de cosas que podría designarse como el carácter ruinoso de la naturaleza actual. En el fondo de esto se encontraría la tesis de Leibniz sobre el *continuum* que forman los seres, unida aquí a una especie de teoría de las catástrofes. La naturaleza productiva trataría de producir toda clase de seres, pero las condiciones existenciales, dadas o en proceso de transformación, desechan sin piedad todas aquellas formas que no sean capaces de resistirlas. Lo que nosotros vemos actualmente en la naturaleza sería ya el resultado de tales irrupciones en la cadena de los seres, que muestra, por todas partes, huecos e interrupciones. Aquí no nos interesa, en cuanto tal, el desarrollo de esta teoría sobre la capacidad ilimitada de variación de la naturaleza y la selección mediante la permanencia y el cambio de las condiciones externas.[2] Ahora bien, la conclusión que se derivaría de ese estado fáctico de la naturaleza de cara a la posibilidad y la imperiosidad del conocimiento determina decisivamente el concepto de *curiosité*.

La naturaleza completa, presente en el conjunto de sus producciones y transiciones, sería, igualmente, la naturaleza comprensible para nuestra intuición. Dado que es la razón la que nos capacita para representarnos la totalidad en el espacio y en el tiempo, en una realidad que se ha vuelto *fragmentaria* en virtud de la selección no podrá haber un acceso directo para la razón, pero esto la estimulará, al mismo tiempo, a reconstruir las formas intermedias y los pasos intermedios que

[1] M. Fontius, *Voltaire in Berlin*, Berlín, 1966, pág. 153.

[2] P. L. M. de Maupertuis, *Essai de Cosmologie*, I (en Œuvres, Lyon, 1768, vol. I, pág. 11 y sig.): «*Le hasard, diroit-on, avoit produit une multitude innombrable d'individus; un petit nombre se trouvoit construit de maniere que les parties de l'animal pouvoient satisfaire à ses besoins; dans un autre infiniment plus grand, il n'y avoit ni convenance, ni ordre: tous ces derniers ont péri* [...] *ces especes, que nous voyons aujourd'hui, ne sont que la plus petite partie de ce qu'un destin aveugle avoit produit*». Maupertuis se vuelve aquí contra la oleada de literatura, aparecida en la primera mitad del siglo XVIII, que trataba de demostrar la existencia de Dios mediante argumentos teleológicos, haciendo hincapié, de paso, en el rango único de su propia demostración de la existencia de Dios a partir del principio de un *mínimo* de acción divina: «*N'est-ce pas faire tort à la plus grande des vérités, que de la vouloir prouver par de tels arguments?*».

se han perdido, como un compendio del proceso del conocimiento que aún es posible. Nuestra curiosidad nos daría la medida del retraso que llevamos respecto al ideal de un conocimiento que, ante la naturaleza que aún no se haya hecho fragmentaria, habría de tener un enfoque directo e intuitivo, parecido, por decirlo así, a la forma de conocimiento existente en el paraíso. Se percibe aquí la conmoción producida por los primeros hallazgos de la ciencia biológica, que había puesto de relieve las «*marques incontestables des changements arrivés à notre planete*»: «*Ces terres fracassées, ces lits de différents sortes de matières interrompus et sans ordre* [...]».[1]

Pero no sólo los objetos de nuestro conocimiento de la naturaleza estarían aislados y arrancados de su contexto originario, sino que también el sujeto de este conocimiento se encuentra aislado y es empujado a un ámbito de disociación. El destruido mundo leibniziano sería la esfera donde se mueve nuestra curiosidad insaciable. «Entre aquellas cosas que nosotros aún podemos conocer hay una serie de interrupciones que nos privan de la mayor parte de la ayuda que podríamos haber recibido de ellas. Pues el espacio que se abre entre nosotros y los últimos seres significa, para nuestro conocimiento, un obstáculo tan insalvable como la distancia que a nosotros nos separa de las entidades superiores.» Y lo que es válido respecto a la ordenación espacial de la simultaneidad de todo el repertorio de las especies lo sería también para la posición y el puesto que el propio hombre tiene en el tiempo. Al principio de su tristemente célebre *Vénus physique*, de 1745, Maupertuis trató también de esta posición de la *curiosité* en el tiempo. La facticidad del limitado período de duración de la vida individual no empujaría al hombre a llenar lo mejor posible este breve plazo, sino a extender su deseo de saber a períodos de tiempo en los que él o aún no existía o ya no existirá: «[...] *l'amour propre et la curiosité veulent y suppléer, en nous appropiant les temps qui viendront lorsque nous ne serons plus, et ceux qui s'ecouloient lorsque nous n'etions pas encore*».[2] La curiosidad sería el rasgo constitutivo de un ser que ya ha perdido de vista sus conexiones originarias, que topa con su facticidad en el espacio y en el tiempo. Sería el distintivo de una naturaleza que ya no cumple las exigencias de la armonía, pero cuya historia está precisamente en ese *ya no*. Maupertuis ha sintetizado en una sola frase los distintos elementos de su teoría de la curiosidad intelectual en cuanto deseo de restablecimiento de una totalidad genética: «Cuando pienso en lo angostos que son los límites puestos a nuestro conocimiento y en lo potente que es nuesta ansia de saber si la comparamos con nuestra incapacidad de conseguirlo me sien-

[1] P. L. M. de Maupertuis, *Essai de Cosmoligie*. III (ed. cit., I, pág. 74).

[2] P. L. M. de Maupertuis, *Vénus physique*, I, 1 (en Œuvres, vol. II, pág. 4 sig.): «*Peu curieux sur le passé, nous interrogeons avec avidité ceux qui nous promettent de nous apprendre quelque chose de l'avenir* [...]. *Cependant l'obscurite est la même sur l'avenir et sur le passé* [...]».

to tentado a creer que esta actual desproporción entre nuestro conocimiento y nuestro deseo de saber podría ser la consecuencia de un desorden parecido».[1]

Voltaire habría estado de acuerdo con Pascal en que el hombre ha sido hecho para lo infinito (*qui n'est produit que pour l'infinité*), pero sacando de ello la consecuencia contraria: eso es una debilidad, no una dignidad ni una suerte; Rousseau (1712-1778), por su parte, niega que en el hombre haya existido originariamente una tensión respecto al estado de naturaleza que le había sido dado o que haya llegado al camino del progreso de las ciencias y de sus habilidades por una necesidad esencial y genuina. Rousseau alaba la feliz ignorancia (*l'heureuse ignorance*) en la que una sabiduría eterna habría puesto a los hombres y de la que sólo les hizo salir la violencia de su orgullo (*efforts orgueilleux*). La naturaleza quería preservar al hombre de la ciencia, como una madre protege a su hijo del mal uso de un arma peligrosa. La oscuridad en la que ella mantiene velados sus secretos no se habría de atribuir a que recele del saber del hombre, sino que no sería más que una advertencia de la inutilidad de los esfuerzos de teorizar.[2]

La imagen que Rousseau da del estado primitivo del hombre es de una distensión idílica y con secretas implicaciones teleológicas. El hombre primitivo ni se habría sentido tentado de cambiar su estado y tomar en sus propias manos la situación ni tampoco tendría los medios para ello. Su existencia estaría orientada a lo cercano e inmediato, a la satisfacción de sus necesidades en un entorno de cosas alcanzables. Lo que tiene delante no despertaría en él la admiración, y le faltaría fuerza de imaginación para figurarse lo que no está presente. Le serían ajenas la previsión y la curiosidad, pues éstas presupondrían ya aquel conjunto de conocimientos que son los que contienen las preguntas sobre los siguientes pasos cognoscitivos. «No se debe buscar en él la filosofía, que el hombre necesitaría para saber observar una vez aquello que él está viendo todos los días. Su alma, a la que nada excita, se entrega por completo a su existencia actual, sin gastar un solo pensamiento en el futuro, por cercano que éste pueda estar.»[3] El círculo vicioso en que

[1] P. L. M. de aupertuis, *Essai de Cosmologie*, III (ed. cit., vol. 1, pág. 74): «*Quand je réfléchis sur les bornes étroites dans lesquelles sont renfermées nos connoissances, sur le desir extrême que nous avons de savoir, et sur l'impuissance où nous sommes de nous instruire, je serois tenté de craire que cette disproportion, que si trouve aujourd'hui entre nos connoissances et notre curiosité, puorroit être la suite d'un pareil désordre*».

[2] J. J. Rousseau, *Si le rétablissement des Sciences et des Arts a contribué à épurer los moeurs* (1750), *Discours* I, 1 (trad. cast. en el volumen: *Del contrato social, discurso sobre las ciencias y las artes, discurso sobre el origen y el fundamento de la desigualdad entre los hombres*, Alianza, Madrid, 1996): «*Le voile épais don't elle a couvert toutes ses opérations semblait nous avertir assez qu'elle ne nous a point destinés à de vaines recherches. Mais est-il quelqu'une de ces leçons dont nous ayons su profiter, ou que nous ayons négligée impunément? Peuples, sachez donc une fois que la nature a voulu vous préserver de la science, comme une mère arrache une arme dangereuse de mains de son enfant* [...]».

[3] J. J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes* (1755), *Discours* II, 1: «*Se modiques besoins se trouvent si aisément sous sa main, et il est si loin du degré de connaissances nécessaire pour désirer d'en acquérir de plus grandes, qu'il ne peut avoir ni prévoyance ni curiosité. Le spectacle de la nature lui devient indifférent à force de lui devenir familier. C'est toujours le même ordre, ce sont toujours les mêmes révolutions; il n'a pas l'esprit de s'étonner des plus grandes merveilles; et ce n'est pas chez lui qu'il faut chercher la philosophie don't l'homme a besoin, pour savoir observer une fois ce qu'il a vu tous les jours. Son âme, que rien n'agite, se livre au seul sentiment de son existence actuelle, sans aucune idée de l'avenir, quelque prochain qu'il puisse être* [...]».

se incurre al decir que el deseo de conocer presupone ya un conocimiento o que la curiosidad sólo surge de la curiosidad sólo podría ser roto, ciertamente, afirmando la existencia de un mítico acto de aberración que se cometió una vez. Pero el principio crítico adoptado por Rousseau, con ayuda de su imagen del comienzo de la historia humana, se haría, al cargar toda la responsabilidad sobre aquel primer paso enigmático, inefectivo como criterio para todos los pasos siguientes, de modo que su acusación a la cultura no encontraría culpables a los cuales imputar. Se trata de una filosofía de la que no pueden sacarse consecuencias.

Tanto más consecuente es Rousseau al establecer el principio de la *irreversibilidad* de la historia, y, con ello, la no aplicabilidad de su crítica al estado social de su época, cosa que se encontrará de nuevo en el postulado de la realización total de la ley operante en el proceso de la cultura. Volviéndose contra las críticas de Diderot, Rousseau pide, en vez del retorno a la naturaleza que siempre se le atribuye, una realización *consecuente* de ese apartamiento de la naturaleza que determina la socialización humana, así como un perfeccionamiento de lo técnico: «*Montrons-lui, dans l'art perfectionné, la réparation des maux que l'art commencéfit à la nature* [...]».[1] Se pone de manifiesto aquí una representación de la historia que vincula la visión de la irreversibilidad de la misma con una crítica de la cultura y de la sociedad, no pudiendo sino confirmar –y, con ello, incrementar– en tal vinculación la dinámica de las tendencias internas de la Edad Moderna. Lo cual significa, para la curiosidad intelectual, agente de su cientificidad, que cada uno de sus resultados consolidaría la fuerza de su motivación, que cada estado condicionado por la ciencia sólo podría ser compensado en sus carencias a base de más ciencia, o que, al fin y al cabo, la historia sólo seguiría siendo posible como continuación de aquello que ella ya es. Y este mismo esquema valdría para el proceso de tecnificación: los problemas que plantea el estado correspondiente de la técnica y los peligros que aquél conlleva sólo podrían ser amortiguados mediante un grado *mayor* de tecnificación. La verdad *sobre* la historia sería indiferente *para* la historia, y esto no constituiría más que un moldeado parcial de la duda sobre el carácter esencial de la necesidad humana de verdad.

[1] J. J. Rousseau, «*De la societé générale du genre humain*», capítulo II de la primera versión del *Contrat social*, no incluido en la versión definitiva de la obra. Kant determinará así la función de la teoría rousseauniana del estado de naturaleza: «Rousseau no quiere que se vuelva al estado de naturaleza, sino retrotraer la mirada hasta él» (*Akademie-Ausgabe*, vol. XV/2, pág. 890).

Rousseau vería al hombre inclinado al borde de un pozo, adonde –según la imagen de Demócrito– la verdad se habría retirado. «*Sommes-nous donc faits pour mourir attachés sur les bords du puits où la vérité s'est retirée?*» Esta reflexión tendría ya que ser suficiente para que el hombre se arredrase de ir a buscar alguna instrucción en el estudio de la filosofía. Según una antigua tradición que había llegado a los griegos procedente de Egipto, el inventor de las ciencias habría sido un dios que era enemigo de la tranquilidad de los hombres (*un dieu ennemi du repos des hommes*). Lo cual no es sino una alegoría del surgimiento de las ciencias a partir de vicios humanos, por ejemplo, la astronomía habría surgido de la superstición, la retórica del orgullo, el odio, el espíritu de adulación y la mentira, la geometría de la avaricia, la física de una vana curiosidad (*la physique, d'une vaine curiosité*), y hasta la moral habría nacido de la soberbia humana. Quien busque la verdad estará, evidentemente, en desventaja, pues lo falso admitiría una infinidad de combinaciones, mientras que sólo hay verdad de una única manera. El camino del conocimiento llevaría a través de un número desmedido de errores, cuyos daños la verdad no podría compensar con sus beneficios.[1] ¿Podrá uno creer que alguien esté buscándola en serio? Y, al fin y al cabo, podría ser que por un golpe de suerte la encontremos, pero ¿quién hará un recto uso de ella? El uso práctico que haría Rousseau de la alegoría de la verdad que está en el fondo del pozo vendría a decir, más o menos, lo siguiente: ¡déjala donde está! Sólo que él mismo no quiso atenerse a esto cuando se trataba de su propia verdad.

A la Ilustración alemana, el terremoto de Lisboa (1755) le quedaba lejos y Leibniz más cerca. La correspondencia, metafísicamente garantizada, entre la curiosidad por el mundo y la razón suficiente del mundo parecía descartar que la necesidad humana de felicidad se volviera algo problemático. Hermann Samuel Reimarus (1694-1768) –autor del *Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes*, no impreso en su totalidad hasta 1972 y que fue la obra principal de la Ilustración alemana, de donde Lessing tomó el material explosivo para los llamados *Fragmentos de Wolfenbüttel*– escribe, ya un año antes del primer *Discours* de Rousseau, un escrito antirousseauniano anticipado, al rechazar la «queja inmotivada de Lucrecio contra la naturaleza», como si ésta no se esforzara mucho por satisfacer las necesidades humanas. «¡Qué mal conoce Lucrecio la naturaleza humana! ¡Qué poco sabe valorar el trabajo del hombre! Si tuviéramos sin esfuerzo alguno todos los frutos al alcance de la boca habría surgido una pereza y una ociosidad general, porque nadie hubiera tenido que ocuparse de sus necesidades. Una vida así hubiera adormecido y ahogado las fuerzas más nobles del ser humano, de manera que no se nos habría ocurrido pensar ni en las artes ni en las ciencias, al no sentir siquie-

[1] J. J. ousseau, *Discours*, I, 2: «*Que de dangers, que de fausses routes, dans l'investigation des sciences? Par combien d'erreurs, mille fois plus dangereuses que la vérité n'est utile, ne faut-il point passer pour arriver à elle?*».

ra los impulsos primarios de la necesidad [...]».[1] En esta apología de la *laboriosidad*, los impulsos humanos son desprendidos de su referencia a la realidad, siendo retraídos a una economía interior: lo que querrían las fuerzas del hombre es ser excitadas.

Este aspecto había sido desarrollado ya por David Hume, en su *Treatise on Human Nature*, de 1739-1740, en un capítulo propio, que lleva el título de *Of Curiosity, or the Love of Truth*, ejemplificando el papel de la verdad comparándolo con el botín obtenido en la pasión por la caza y la ganancia de la pasión por el juego, los cuales, si bien desencadenan tales actividades, como fines suyos que son, no les conferirían, en absoluto, ni sentido ni justificación: «[...] *the pleasure of study consits chiefly in the action of the mind* [...]». La estructura análoga de la caza, la filosofía y la pasión por el juego –acciones sin consecuencias– se basaría en una situación de fondo que ya no es determinable a partir de las riquezas o de las carencias del mundo, sino que representa una cualidad interna que tendría que ver con la comezón o el desasosiego (*ineasiness*). La vida humana no estaría ocupada ni por sus necesidades ni por sus admiraciones, no habría forma de contentarla ni con cosas útiles ni con la verdad; sería monotonía, uniformidad, falta de espontaneidad, y cada impulso que la ponga en movimiendo le suministraría placer, también –y sobre todo entonces– cuando viene acompañado de fatiga.[2]

El filósofo ilustrado alemán Reimarus habla, en vez del *placer*, del *trabajo*, y, en vez de esa inimaginable triste situación de fondo, de la providencia. «Cuando fuerzas tan vivas están ahí, sin ocuparse de hacer algo, el hombre se convierte en un peso para sí mismo, el tiempo se le hace largo y cae en un estado de ignorancia y estupidez, en una perezosa y baja voluptuosidad y en todo tipo de vicios. Un trabajo, en cambio, es lo adecuado a su afán natural, y cuando produce algún aparato o alguna otra utilidad le daría placer; que será tanto más grande cuanto más dificultades haya tenido que superar y cuanto más arte, ingenio, reflexión, predicción y ciencia haya necesitado emplear.» Aquellas fórmulas, estoicizantes, de la admiración ante el mundo aparecen mezcladas, de una forma peculiar, en Reimarus con la sospecha de que una contemplación puramente teorética del orden del mundo podría estar demasiado vinculada a una actitud de ociosidad. La más alta aspiración de esta filosofía consistiría en incorporar las carencias que presenta el mundo

[1] H. S. Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburgo, 1754, IX, 5. En la nueva edición de sus *Gesammelte Schriften*, esta obra sigue la última edición revisada por el autor (3ª ed., de 1766), editada por G. Gawlick. El pasaje citado es del vol. II, pág. 693 y sig.

[2] D. Hume, *A Treatise of human nature*, vol. II, *part* III, *sect*. X (ed. de Green-Grosse, vol. II, pág. 226 y sig. [trad. cast.: *Tratado de la naturaleza humana*, trad. de F. Duque, Tecnos, Madrid, 2005]): «*Human life is so tiresome a scene, and men generally are of such indolent dispositions, that whatever amuses them, tho' by a passion mixt with pain, does in the main give them a sensible pleasure*».

en bienes y gozos accesibles a una finalidad tal que preserve al hombre tanto de ser un peso para sí mismo como de las conductas viciosas.

Pero hasta la verdad obtenida como *fruto* del conocimiento seguiría siendo inatractiva en comparación con el *trabajo* mismo del conocimiento. El sólido placer del conocimiento estaría basado en el trabajo y tendría la justificación en sí mismo, en su forma de adquisición, sin poder volverse problemático por sus consecuencias: «[...] ¿quién puede decir del verdadero conocimiento que es demasiado, que es inadecuado, que es nocivo? Todo lo contrario, siempre nos hace más perfectos; y nunca nos arrepentimos [...]. El placer que nos deparan las verdades y el deseo de conocer nos acompañan hasta la muerte; es más, transciende el fin de nuestra vida y nuestra capacidad actual».[1] Partiendo de esta posición, Reimarus hace, en las ediciones posteriores de su filosofía de la religión, una crítica expresa a Rousseau, señalando en su «hombre-animal» todo un catálogo de contradicciones, como, por ejemplo, las siguientes: «El hombre primitivo debe tener, por delante de todos los otros animales, libertad, y he aquí que éste no tiene ni razón ni reflexión, que es lo que motiva una elección libre [...]. Debe autoperfeccionarse, y éste se encuentra en un estado donde le es imposible hacerse más perfecto [...]. Sus dones naturales más excelentes deberían consistir en la libertad y en la capacidad de perfeccionarse, y he aquí que esta preeminencia no serviría, según él, más que para hacerlos infelices a todos y cada uno de ellos. ¡Vaya contradicciones!».[2]

Partiendo de aquí, podrá incluirse con mayor claridad en la disposición general de la Ilustración alemana la célebre frase de Lessing «Si Dios tuviera encerrada en su mano derecha [...]».[3] Y para ello se debería también leer el razonamiento que precede a este pasaje tan profusamente citado: «El valor del hombre no lo constituye la verdad que éste tenga o pretenda tener, sino el esfuerzo sincero que haya aplicado en perseguir la verdad. Pues sus fuerzas se agrandan no con la posesión de la verdad, sino mediante su búsqueda, y en esto estribaría su perfeccionamiento, siempre creciente. La posesión nos calma, nos hace indolentes, orgullosos [...]».[4] El concepto dominante de estas frases no sería la verdad, sino el «valor del hombre». La medida en que la verdad sería dada al hombre no estaría determinada por el valor interno de la misma, sino por su *función* de activación e incremento de las fuerzas del desenvolvimiento y de la autorrealización del propio hombre. El carácter de *trabajo* de la verdad –el «sincero esfuerzo» que se haya empleado en

[1] H. S. Reimarus, *op. cit.*, vol. VII, pág. 14 (ed. Gawlick, vol. II, pág. 619).

[2] *Ibid.*, VII, 4 (ed. Gawlick, II, 576 y sig.).

[3] El párrafo completo dice: «Si Dios tuviera en su mano derecha toda la verdad y en su izquierda nada más que el impulso hacia la misma, y, añadiendo que, con él, yo siempre erraría, me dijera: "¡Elige!", me postraría humildemente ante su izquierda y le diría: ¡Dame esto, Padre, pues la verdad pura sólo te pertenece a ti!». *(N. del T.)*

[4] G. E. Lessing, *Eine Duplik*, 1778 (*Werke*, ed. Rilla, vol. VIII, pág. 27).

perseguirla– es tomado e incorporado aquí en toda su plenitud, hasta el punto de que el propio proceso sirve de compensación de lo inalcanzable del resultado: «¡[...] pues la verdad pura es sólo para ti!», como hace decir Lessing a Dios al final del pasaje aludido.

A Lessing le ocupó durante toda su vida el problema de la relación humana con la verdad. Ya en su temprana comedia *Der Freigeist*, de 1749, se deja clara constancia de ello en el diálogo entre Adrast y Juliane. Adrast se defiende contra la objeción de que quiere infectar a otros con sus pensamientos: «Si, con frecuencia, los he defendido subiendo la voz y con un cierto apasionamiento lo he hecho con la intención de defenderme, no de persuadir a otros». Busca en el espíritu libertino un hálito de lo que se sale de lo ordinario, pero no por su cualidad de interesante, sino porque no cree que la verdad pueda convertirse en algo que todos poseen, sacando de ello la conclusión de que cuando una opinión se ha convertido en propiedad de todos habría que abandonarla y adoptar la contraria:

JULIANE: Así pues, ¿usted busca únicamente lo extraordinario?

ADRAST: No, no lo extraordinario, sino simplemente lo verdadero; y qué puedo hacer yo si, por desgracia, aquello es una consecuencia de esto. Me resulta imposible creer que la verdad pueda ser algo común; tan imposible como creer que en todo el mundo sea de día al mismo tiempo. Eso que ronda por todos los pueblos envuelto con el ropaje de la verdad y que es aceptada como tal incluso por los más estúpidos no es, con toda certeza, una verdad, y no se necesita sino tender, sin miedo, la mano con ánimo de despojarla para encontrar ante sí, desnuda, la más horrible falsedad.

JULIANE: ¡Si usted tiene razón, Adrast, qué miserables son los hombres y qué injusto su Creador! Pues o no hay ninguna verdad en absoluto, o ésta debe ser tal que pueda dejarse percibir por la mayoría, sino por todos, al menos en lo más esencial.

ADRAST: El que no pueda hacerse la verdad no tiene que ver con la propia verdad, sino con los hombres. Debemos vivir felices en el mundo; para esto hemos sido creados; sólo y exclusivamente para esto hemos sido creados. Y tan pronto como la verdad se oponga a este gran fin se siente uno obligado a dejarla de lado; pues únicamente unos pocos espíritus pueden encontrar en la verdad misma su felicidad [...].

En la versión definitiva de la *Educación del género humano* (1780), de esta controversia habría surgido toda una filosofía de la historia. Pero no nos dejemos engañar por el título de al obra: la humanidad, cuyo proceso paidéutico es formulado en una serie de tesis, no sería la unidad funcional de aquellos sujetos racionales, iguales entre sí, que Descartes había esbozado. En Lessing la «humanidad» sería un compendio de esos cortes longitudinales individuales en sentido diacrónico donde la relación entre las ayudas educativas procedentes de una divinidad exte-

rior y la lógica interna del proceso de la propia razón puede alcanzar, simultáneamente, estadios completamente distintos. En esto se basaría la carencia de una intersubjetividad racional en la historia; no todos los sujetos podrían encontrar un acuerdo con todos los otros en todos los temas y en todo tiempo. Si de lo que se trata es de la solidez interna del propio proceso, entonces ni la filosofía ni la religión podrían significar más que una ayuda formal, pero no la substancia de una verdad que se ha de comunicar.

Al ilustrado alemán le habría sido negado el *páthos* misionero y didáctico. Se ve a sí mismo «como colocado en una colina, desde donde cree divisar algo más que el camino prescrito por la actualidad». Pero también ve cómo los hombres siguen sus caminos, no atreviéndose a llamarlos y a tratar de corregir su rumbo en un sentido unitario: «[...] y no llama, para que abandone su senda, a ningún caminante apresurado, que no desea otra cosa que llegar lo antes posible al albergue nocturno. No pretende que el panorama que a él le encanta tenga que encantar también a los ojos de todos los otros». En esta diversidad de caminos y puntos de vista no habría ya un criterio de valor general sobre lo que significa traspasar las fronteras del conocimiento: serían los caminos, y no las regiones, los que determinarían qué es apropiado para el individuo y qué cosa pueda ser precisamente esa «educación del género humano». La imagen de una gran rueda, de movimiento lento, accionada mediante ruedas más pequeñas y rápidas[1] podría visualizarlo, si bien algo confusamente: «Y justamente esa vía por la que el género humano llega a su perfección la habrá tenido que recorrer cada individuo (uno más temprano, otro más tarde)». Sería un iluso el que ponga su mirada en el futuro y no pueda esperar ese futuro. La Ilustración –he aquí la consecuencia– sólo podrá realizarse como un proceso *individual*, que evite cualquier verdad intempestiva para el individuo, no como una irrupción, que haga época, de la razón total: «[...] guárdate de dejar traslucir a tus condiscípulos más débiles lo que tú barruntas o ya has empezado a ver». Se trataría de despertar los impulsos y las fuerzas para que hagan aquel «sincero esfuerzo» del que antes se habló, atrayéndolos incluso con una verdad cuidadosamente velada y encubierta, y estimulando su curiosidad: «Una insinuación que estimule la curiosidad y lleve a preguntar [...]».

«La propia sabiduría ha conservado la mayor parte de sus admiradores gracias a la curiosidad», escribe Lessing, el 8 de diciembre de 1755, a Moses Mendelssohn refiriéndose a la noticia de que en la Corte se sentía curiosidad por conocer a Mendelssohn. Éste, por su parte, apuntará, acerca de la importancia de la curiosidad en la educación, lo siguiente «El ansia de saber de los niños ha de ser estimulado

[1] Se refiere al § 92 de la obra, donde habla de esa gran rueda que lentamente iría acercando al género humano a un estado más perfecto, pero que es puesta en movimiento, con su aportación *particular*, por ruedas más pequeñas y veloces. *(N. del T.)*

o por la fama o por la curiosidad; pues el amor a la verdad tendría pocos efectos sobre los espíritus juveniles y el conocimiento de la misma todavía depararía demasiado poco placer como para someterse, por ella, a un pesado trabajo. De ahí lo poco que se saca de los niños cuando se les transmite, jugando, aquello que otros han llegado a saber tras ímprobas investigaciones. Se ahoga su ansia de saber cosas nuevas si se la satisface demasiado pronto [...]».[1] Había causado una fuerte impresión en Mendelssohn el escrito juvenil de Edmund Burke, de 1756, titulado *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, traducido en 1773 al alemán por Garve, libro donde se podía encontrar un pequeño estudio de la psicología infantil en relación con la curiosidad.[2] En la carta undécima de sus *Briefe, die neueste Literatur betreffend*, Lessing se ocupó del escrito programático de Wieland, *Plan einer Akademie zur Bildung des Verstandes und Herzens junger Leute*, y aquí aquella forma subjetiva del «sincero esfuerzo» aparece vinculada con una determinación formal del objeto del deseo de saber que se apartaría del *principio de razón suficiente* leibniziano –compendio de la justificación de todas las preguntas sobre el *por qué* de las cosas– y se acercaría al *cómo* de las *Críticas* kantianas: «El gran enigma de perfeccionar al alma humana mediante el ejercicio [...] no consiste en otra cosa que en mantenerla inmersa en un continuo esfuerzo de llegar a la verdad mediante la propia reflexión. Los resortes para ello son la ambición y el ansia de saber cosas nuevas; y la gratificación es el placer que se tiene al conocer la verdad. Pero si se presentamos a la juventud desde el principio un conocimiento de carácter histórico lo que hacemos es adormecer sus fuerzas anímicas; el ansia de saber se vería satisfecho demasiado pronto, obstruyendo, con ello, el camino para llegar a la verdad mediante la propia reflexión. Por naturaleza, es-

[1] M. Mendelssohn, *Kleine philosophische Schriften*, Berlin, 1789, pág. 97.

[2] E. Burke, *A Philosophical Enquiry into the Origin of our Ideas of the Sublime and Beautiful*, ed. por J. T. Boulton, 1958, pág. 31 (trad. cast.: *Indagación filosófica sobre el origen de nuestras ideas acerca de lo sublime y lo bello*, 2ª impr., trad. de M. Gras, Tecnos, Madrid, 1989): *«The first and the simplest emotion which we discover in the human mind, is Curiosity. By curiosity, I mean whatever desire we have for, or whatever pleasure we take in novelty. We see children perpetually running from place to place to hunt out something new; they catch with great eagerness, and with very little choice, whatever comes before them; their attention is engaged by every thing, because every thing has, in that stage of life, the charm of novelty to recommend it. But as those things which engage us merely by their novelty, cannot attach us for any length of time, curiosity is the most superficial of all the affections; it changes its object perpetually; it has an appetite which is very sharp, but very easily satisfied; and it has always an appearance of giddiness, restlessness and anxiety. Curiosity from its nature is a very active principle [...]. Some degree of novelty must be one of the materials in every instrument which works upon the mind; and curiosity blends itself more or less with all our passions».* Es interesante comprobar cómo sigue produciéndose aún un *influjo fuerte* sin determinadas transformaciones o cambios de acento: parece que la diferencia la marcan la antipatía y la simpatía que se sienta por ese juego de continuar buscando algo nuevo, resultando también indispensable, como en el caso de Mendelssohn, el «trabajo duro», como el precio adecuado que se ha de pagar por la verdad.

tamos mucho más deseosos de saber el cómo que el por qué de las cosas [...]. Las propias verdades perderían, a nuestros ojos, todo su atractivo si en la madurez no nos impulsamos nosotros mismos a investigar las causas de las verdades conocidas». Lo que quedaría hecho añicos en Lessing es el carácter definitivo del conocimiento filosófico, la idea de que, si no aquí y ahora, mañana o pasado mañana será posible tener un conocimiento exhaustivo y evidente, apropiándonos definitivamente de la verdad. Eso sería el ideal de una verdad absoluta, como si nos hubiera sido dada una cualidad orientada conforme al *valor límite* propio del conocimiento divino. Tal representación tendría su fundamento en el antiguo concepto de verdad; pero ya no concuerda con el concepto de realidad de un *contexto abierto*, que anticipa una realidad que no es sino el resultado inconcluso de un proceso de realización, con una fiabilidad que se va constituyendo sucesivamente y una consistencia que nunca se acepta como definitiva y absoluta. Este concepto de realidad, que legitimaría la cualidad de *nuevo* de algo, su factor sorpresivo e inhabitual, tanto en el plano teorético como en el estético, sería lo que hace comprensible que se pueda preferir la expresión *Neugierde* («deseo de lo nuevo») a la de *Wissbegierde* («deseo de saber»).

La peculiar transformación de la representación de la inmortalidad –que, en el siglo XVIII, reasumiría, una vez más, dejando su clara impronta incluso en Kant, el esquema mítico de la transmigración de las almas– aporta una confirmación, rayana en lo anecdótico, pero no, por ello, menos interesante, del profundo vuelco producido en la fundamentación de la relación del hombre con la realidad. La *quietud* de los muertos en aquel estado definitivo de contemplación de la verdad, vinculado en la Edad Media con el *status gloriae*, se vería transmutada en una continuación del *movimiento* propio de la vida en la tierra, como una aspiración a cambiar de un estado a otro, de una a otra estrella.

La reina prusiana Sofía Carlota, que había estado estrechamente vinculada, en lo espiritual, con Leibniz, moría, en 1705, pronunciando estas palabras: «No me compadezcan, pues ahora voy a satisfacer la curiosidad que siento por saber cosas que Leibniz nunca me pudo explicar, cosas como el espacio, el infinito, el ser y la nada [...]». Se trataría ya de la curiosidad tematizada por la Edad Moderna, si bien envuelta aún en el ropaje medieval de una esperanza de contemplación definitiva.

Cuando, en 1754, Lessing publicó los *Vermischten Schriften* de su amigo Christlob Mylius, escribía en la primera de las seis cartas incorporadas al prólogo de la obra: «Es verdad que fue molestado al tratar de realizar su gran proyecto, pero no hasta el punto de tener que abandonarlo del todo. Su empeño por conocer más de cerca las obras de la omnipotencia divina lo llevó fuera de su patria. Y es precisamente tal empeño lo que ahora porta a su alma liberada de un planeta a otro, de una constelación cósmica a otra. Él mismo sale ganando con su pérdida, y acaso esté ahora ocupado en investigar, con sus ojos iluminados, si Newton ha acertado

o Bradley hizo mediciones exactas. Este cambio repentino quizás le haya igualado a hombres que él aquí no pudo admirar lo suficiente. Sin duda que ahora sabe más que lo que nunca haya podido comprender en el mundo». El gozo del «esfuerzo sincero» por perseguir la inalcanzable verdad y de ir sacando ganancias cada vez mejores de su fondo inagotable no sería una idea de realización de la existencia de carácter *pasajero*, vinculada a lo terreno, superable o mejorable. Lessing no puede imaginarse que haya para el hombre otra felicidad. En la carta donde se habla del plan que tenía Lessing sobre la figura de Fausto, publicada por el capitán Blankenburg en 1784, la primera escena de la obra es descrita como una reunión de los espíritus infernales, donde se informa al diablo supremo sobre el doctor Fausto: «[...] No tiene más que un impulso, una inclinación: una sed insaciable de ciencias y conocimiento. –¡Ah!, exclama el mayor de los diablos, ¡entonces ya es mío, mío para siempre, esto es más seguro que en el caso de cualquier otra pasión!». Y en medio de los cantos triunfales de las hordas infernales en el quinto acto debía irrumpir un ángel gritando: «¡No cantéis triunfo, pues no habéis vencido ni a la humanidad ni a la ciencia; Dios no ha dado al hombre el más noble de los impulsos para hacerlo eternamente desgraciado!».

Lo fáustico se habría convertido en un atributo cuestionable de un deseo de saber con un sello, más que humano, alemán. La intervención, al final, del *deus ex machina* sacaría del enredo de los diablos, pero dando, en el fondo, una respuesta negativa a la pregunta sobre la realización existencial del hombre. La salvación de Fausto no significaría una solución de las cuestiones que había dejado abiertas la *Educación del género humano*. Las premisas de la salvación de Fausto continuarían siendo las medievales: la responsabilidad de la curiosidad ante una instancia trascendente y la posibilidad del recurso a la vía de la gracia dispensada por esa instancia superior. Por mucho que el acceso fáustico al saber y al poder mediante la magia y el pacto con el diablo no pueda satisfacer aquella condición del «esfuerzo sincero» puesta por Lessing, tampoco el veto celeste contra la reclamación, por parte del infierno, de sus derechos sobre el hombre será la última palabra del siglo en ese proceso que se le hace a la curiosidad intelectual. Friedrich Theodor Vischer, al que la poco satisfactoria conclusión del *Fausto* de Goethe en el siglo XIX le iba a llevar a una nueva insuficiencia, echaba mano de otro nombre cuando, en 1832, hablaba, para caracterizar lo que él tenía en común con Mörike, de la «curiosidad lichtenbergiana de una autoconciencia meditabunda».[1]

Lichtenberg es, de hecho, una figura representativa de una curiosidad autoconsciente en el umbral de una época que se iba a apartar decididamente de ese problema de la justificación del deseo de saber, siendo totalmente absorbida por

[1] F. Schlawe, *Friedrich Theodor Vischer*, Stuttgart, 1959, pág. 49.

el carácter desconsiderado y heterogéneo del resultado del conocimiento. A medio camino entre el experimento y el diario, él habría alzado un poco, una vez más –dándoles la vuelta–, las amenazantes obviedades de un conocimiento que iba tomando una forma fabril. Su tema es la «gran finalidad moral» de todo conocimiento de la naturaleza. Ve al hombre moverse entre la imperiosidad de sus necesidades y el excedente de sus aspiraciones, transformando así la superficie del planeta. Los efectos obtenidos por el hombre le siguen pareciendo a él pocos, en comparación con la aportación de las propias fuerzas de la naturaleza: «Nosotros no podemos construir volcanes; nos falta el poder para hacerlo, y si tuviéramos ese poder nos faltaría la inteligencia necesaria para aplicarlo adecuadamente (¡donde falla la inteligencia falló siempre el poder!). Y si, finalmente, consiguiéramos tener, al mismo tiempo, poder e inteligencia ya no seríamos los hombres de los que ahora estamos hablando y de los que se sabe, por desgracia, que sus ocupaciones favoritas no son siempre precisamente aquellas donde el poder va de la mano de la inteligencia».[1] El trabajo, como transformación que es de la naturaleza, sería el distintivo de un ser que no conoce ni conocerá las intenciones en las que puede estar inserto. «¿Qué puede hacer, pues, el hombre cuando se percata con tanta claridad de que no tiene ante los ojos la totalidad del plan? Respuesta: no otra cosa que labrar, leal y diligentemente, la parte del plan que él tiene delante. ¡Qué idea sería querer apoyar con su pereza un plan que no conoce!» La ciencia significaría un intento de arreglárselas en esta situación, con un universo velado y una idea de totalidad desconocida. Pero precisamente ese no poder ir hasta el fondo y tener que contentarse con arañar la superficie –de forma análoga a lo que hace el «arado, la pala y el hacha»– significaría que se es remitido a una tarea de orden moral: a sincronizar el poder y la inteligencia.»[2]

La tarea de la ciencia, junto con la «gran finalidad moral» con la que estaría coordinada, ha de ser considerada, en relación con el volumen de la naturaleza total, en esta dimensión de *superficie*. La pulsión de saber sería, en cuanto tal, algo que tiene la inocencia de un distintivo biológico y que haría del ser humano un «animal en busca de causas»: «Si otros animales están únicamente equipados con impulsos y fuerzas que sirven simplemente para su conservación y reproducción, esta extraña criatura tiene, amén de aquéllos, algunos otros que no se entiende claramente adónde quieren ir a parar. Como el impulso de buscar relaciones que esta criatura llama causas, o de preocuparse por multitud de cosas que no parecen no ser de su incumbencia en este mundo de Dios, como si en el hubiera causas que

[1] G. Ch. Lichtenberg, *Einige Betrachtungen über die physichen Revolutionen auf unserer Erde*, en *Vermischte Schriften*, Gotinga, 1800/1806, vol. VII, págs. 28-30.

[2] *Ibid.*, pág. 30: «[...] y dejar en manos del hombre poco más que la labor de superficie, o sea, el cultivo de ese campo del mundo moral».

este animal buscador de causas pudiera perseguir, continuamente estimulado por la curiosidad, una especie de hambre intelectual».[1]

Tal estado de cosas, donde el hombre quedaría circunscrito a la *superficie* de la naturaleza, puede ser expresado por Lichtenberg con el lenguaje usado para la antigua prohibición de la *curiositas*, pero obstruyendo expresamente el camino hacia el interior –aquella alternativa del autoconocimiento y la salud del alma–: «[...] La naturaleza parece, por decirlo así, prohibirnos, a nosotros los mortales, las investigaciones en profundidad y señalar con su dedo hacia esa prohibición; pues cuando nos formó de tal manera que ni siquiera sabemos si tenemos un alma qué otra cosa iba a querer decir sino que si ni siquiera es necesario que nos conozcamos a nosotros mismos mucho menos necesario será que conozcamos qué son los animales irracionales, las piedras o las estrellas».[2]

La doble inutilidad del esfuerzo cognoscitivo –del conocimiento del mundo y del autoconocimiento– no deja nunca en Lichtenberg el sello de la resignación. La retirada de las posiciones avanzadas del conocimiento, el retorno desde la profundidad a la superficie, desempeñaría en él, antes ya de su descubrimiento de Kant, la función crítica de encontrar límites, no de imponerlos, constatando por qué nosotros ya no podemos saber. Querer encontrar la verdad sigue siendo para él, «incluso cuando se yerra el camino, un mérito».[3] Pero justamente esta representación del *camino* hacia la verdad se esfumaría, para Lichtenberg, en pura ironía, quitando, con ello, al yerro su carácter fáctico y corregible: «El que tantos anden buscando la verdad y no la encuentren viene probablemente del hecho de que los caminos hacia la verdad son, como las estepas de los Nogais, para ir de un lugar a otro, tan anchos como largos. Lo mismo pasa en el mar».[4] Hasta el error, que en esta topografía se habría convertido en el estado normal del movimiento cognoscitivo humano, tendría su propia economía, su efecto antidogmático: «Incluso nuestros frecuentes yerros tienen la utilidad de que, al final, nos acostumbran a creer que todo podría ser distinto de lo que nosotros pensamos [...]».[5]

Las dudas de que se pueda alcanzar la verdad, siempre y cuando no nos quedemos en aquella *superficie* –que sería el espacio vital del *buscador de causas*–, sino que nos planteemos cuestiones de mayor calado, no se basarían únicamente en la incertidumbre de los caminos conducentes a la verdad, sino también en el hecho de no podernos representar su consecución. Y ni siquiera la Revelación serviría aquí de ayuda, porque ésta tendría que ser vehiculada en el lenguaje de las representaciones que sacamos de la superficie de la naturaleza. Lichtenberg hace este

[1] G. Ch. Lichtenberg, *op. cit.*, pág. 58.

[2] G. Ch. Lichtenberg, *Aphorismen*, ed. de A. Leitzmann, B 373 (cuaderno B, de los años 1768-1771).

[3] *Ibid.*, cuaderno L (1796-1799), 419

[4] *Ibid.*, L, 536.

[5] *Ibid.*, cuaderno J (1789-1793), 919.

experimento conceptual: «En el caso de que un Ser Superior nos dijera cómo está hecho el mundo me gustaría saber si seríamos capaces de entenderlo».[1] Tomando como ejemplo otra de las grandes cuestiones, la referente al origen del movimiento, Lichtenberg intenta demostrar no sólo *que* nosotros no sabemos nada, sino también *por qué* no sabemos nada, y es de la opinión de que «esto podría convertirse en un buen criterio sobre dónde se debe empezar o acabar [...]. En ningún otro sitio tendríamos una frontera mejor definida, pues, más que una carencia de experiencia, parece ser un muro de separación absoluta, o, al menos, un indicador sobre dónde hemos de buscarlo». Y en consecuencia: «Es una lástima que a las mejores cabezas les complazca tanto atreverse con lo inescrutable y les guste escuchar que la masa admira su atrevimiento, prefiriendo que se les llame atrevidos a ser los tranquilos cultivadores de un campo cuya solidez admite todo el mundo».[2]

Todo el entramado metafórico de Lichtenberg sobre el «tranquilo cultivador» o el «cultivo de la superficie» constituiría, al contrario de las imágenes baconianas sobre el viaje marino hacia lo desconocido, una metafórica de tierra firme y de labor de cultivo, con una representación de crecimiento orgánico y una economía de espacios pequeños como trasfondo. Pero sigue teniendo aún entrada, en este mundo metafórico, la referencia a la caza, que mantendría al hombre en actividad, sin que puedan compensarse entre sí el trabajo invertido y el botín conseguido. «Desde mediados del año 1791 está bullendo en mi economía conceptual algo que todavía no soy capaz de describir adecuadamente. Así pues, me limitaré a aducir algo, dejando para el futuro un aquilatamiento mayor. Se trata de una desconfianza fuera de lo común –que casi se tradujo en un escrito de reyerta– respecto a toda clase de saber humano, a excepción del matemático; lo que, pese a todo, me mantiene aferrado al estudio de la física es la esperanza de descubrir alguna cosa que pueda ser útil al género humano. Nos vemos obligados a pensar en causas y explicaciones porque no veo ningún otro medio de mantenernos activos sin esa búsqueda. Es verdad que uno puede estar de caza una semana entera y no disparar a ninguna pieza, pero lo cierto es que, si se hubiera quedado en casa, tampoco hubiera disparado un tiro, ya que únicamente fuera, en el campo, tiene alguna probabilidad, por pequeña que sea [...].»[3]

Para Lichtenberg, el hombre, con todo lo enigmático que pueda resultar para sí mismo, es también algo que está bajo la superficie, en la oculta profundidad de la naturaleza. Este crítico burlón de la fisiognomía, que entonces estaba de moda, llegó siguiendo su propio camino a la doctrina kantiana de lo *fenoménico*, inclu-

[1] G. Ch. Lichtenberg, *Aphorismen*, cuaderno K (1793), 18.

[2] G. Ch. Lichtenberg, *Über das Gebiet der Naturlehre und die beiden physikalischen Systeme, das atomistische und dynamische*, en *Vermischte Schriten*, Gotinga, 1800/1806, vol. IX, pág. 161 y sig.

[3] G. Ch. Lichtenberg, *Aphorismen*, cuaderno J, 915.

yendo también en este concepto la experiencia interna, donde se daría, igual que en la experiencia externa, la paradoja de que el acercamiento a la realidad puede convertirse en lo contrario, en un alejamiento de la misma. Refiriéndose al libro *Über das Organ der Seele*, de Sömmering, anota, en 1796, lo siguiente: «¿No es curioso que cuando, por ejemplo, uno lee el excelente escrito de Sömmering sobre el órgano del alma no se tenga la impresión de que aquello le es a uno más conocido que si estuviera leyendo algo sobre las intenciones del anillo de Saturno, siendo, no obstante, lo más cercano a nosotros –si en esto podemos y nos está permitido hablar de una relación local–. Pero la proximidad no nos ayuda absolutamente nada, pues la cosa que podemos acercárnosla no es aquella a la que nos queremos acercar. Si al observar el sol que se pone doy un paso hacia él me acerco más a él, por muy poco que esto sea. Con el órgano del alma la cosa es totalmente distinta. Es más, sería posible que nos alejáramos de nuevo de aquello a lo que nos podemos acercar justamente al tratar de acercarnos demasiado, con la ayuda, por ejemplo, de un microscopio. Yo veo a lo lejos, por ejemplo, una masa rara sobre una montaña, me acerco un poco más y compruebo que se trata de un castillo, y si sigo acercándome más descubro las ventanas, etcétera. Esto sería suficiente, pero si yo no conociera el significado de ese todo y siguiera buscando más cosas podría acabar analizando hasta la composición de las piedras, cosa que me apartaría más de aquél».[1] De resultas de todo ello, si bien «todo estudio de la naturaleza [...] lleva, inadvertidamente, a un fin moral»,[2] este fin ya no vendría del propio conocimiento, ni se conseguiría al aspirar a la verdad, sino que tendría que ver justamente con aquello que el conocimiento niega al hombre. El mundo, que ya no está hecho para que el hombre lo conozca, y la naturaleza humana, que ya no se realiza en sus aspiraciones al conocimiento, entrarían en una nueva relación, que invierte la dirección de las exigencias humanas. Es lo que Lichtenberg cree haber aprendido del propio Kant, como un giro del interés del hombre hacia sí mismo: «El mundo no está ahí para ser conocido por nosotros, sino para que nosotros mismos nos configuremos en él. Ésta es la idea de Kant».[3]

La frontera del conocimiento, que éste encuentra y reconoce, se había convertido, en la *Kritik* kantiana, en el tema del propio ansia de saber. También aquí, y precisamente aquí, la autonomía de la razón significaba una limitación de las exi-

[1] G. Ch. Lichtenberg, *Aphorismen*, cuaderno L (1796-1799), 10. Acerca de que el conocimiento humano esté limitado por la necesidad de felicidad Lichtenberg había ya anotado en 1777: «Me entristece pensar que se puede ir demasiado lejos en la investigación de multitud de cosas, o sea, que éstas puedan ser perjudiciales para nuestra felicidad. Una prueba de ello la tendría yo en mí mismo. Desearía haber sido menos afortunado en mi empeño por conocer el corazón humano [...]» (*Aphorismen*, F, 507).

[2] G. Ch. Lichtenberg, *Einige Betrachtungen über die physichen Revolutionen auf unserer Erde*, en *Vermischte Schriften*, Gotinga, 1800/1807, vol. VII, pág. 27.

[3] G. Ch. Lichtenberg, *Aphorismen*, J, 876.

gencias del conocimiento, en vez de aceptar como un hecho el prohibido traspaso de fronteras. La hipertrofia del deseo de saber sería, para Kant, la raíz de todos los fenómenos del espíritu cuya negación se llama *Ilustración*. La «razón pasiva», en su impulso de ir más allá de lo ya alcanzado, sin consideración alguna de lo que es o no alcanzable, es puesta irremediablemente a disposición del prejuicio y de la superstición. La Ilustración, como un postulado público, no meramente privado, y determinante del estado de toda una época y una sociedad, sería más que un simple *pensarse a sí mismo*, sería, por decirlo así, una eliminación de las ocasiones que propiciaban la *pasividad* de la razón y la hacían fácilmente seducible.

La necesidad de una Ilustración acabada y irreversible –ahí reside también su dificultad– habría que buscarla en la determinación de un *tipo de pensamiento que sea público*. Acerca de la relación entre el deseo de saber y la Ilustración, Kant había dejado dicho, en una nota sobre el § 40 de su *Kritik der Urteilskraft*: «Es evidente que, si se la toma como una tesis, la Ilustración es algo fácil, pero que, tomada como hipótesis, es una cosa de difícil y lenta ejecución, porque operar con su razón no de un modo pasivo, sino dándose en todo tiempo órdenes a sí mismo sería algo, ciertamente, muy fácil para el hombre que sólo quiera conformarse con su fin esencial y no tenga exigencias de saber lo que transciende su entendimiento; pero al no poderse impedir este deseo de saber y no faltar jamás otros hombres que prometan con gran seguridad que pueden satisfacer tales ansias de saber, será necesariamente muy difícil de mantener o producir lo meramente negativo (que es lo que constituye, propiamente, la Ilustración) de ese tipo de pensamiento (sobre todo público)».

Con esta nota de la *Kritik der Urteilskraft* revisa Kant, en 1790, aquella esperanza filosófica, que creía «cercana», de llevar a cabo su crítica ilustrada, tal como lo había proyectado en 1781 –al final de su *Kritik der reinen Vernunft*, en el IV *Hauptstück* de su *Methodenlehre*–, como la extrapolación de una «historia de la razón pura». Aquí no sólo había dejado al criterio de sus lectores el que, a partir de su resultado de que la «vía crítica [...] sigue aún abierta», sacaran en conclusión que ellos mismos podían cooperar «en hacer de esta senda una amplia carretera». El problema de llevar a término la Ilustración no cargaba aún con el peso de tener que propiciar las condiciones necesarias para una transformación del «tipo de pensamiento público», sustrayendo, con ello, a la pasividad de la razón las condiciones de un cortocircuito de satisfacción en su deseo de saber. Parece que le bastaba el juicio de sus lectores para alcanzar, «antes de que acabe este siglo, lo que muchos siglos no pudieron lograr»: «llevar a la razón humana a una plena satisfacción en aquello que ha estado ocupando en todo tiempo, y hasta ahora en vano, sus deseos de saber». Aquí era todavía el deseo de saber el órgano de la propia Ilustración, la inquietud que sólo precisaba ser conducida al único camino auténtico, que aún estaba abierto, para encontrar, en un *futuro próximo*, su realización ade-

cuada y definitiva. No parece traslucirse ninguna sospecha de que el afán de saber pudiera ser una pulsión excesiva que perturbara y pusiera en peligro, con sus exigencias de obtener una respuesta a sus preguntas desmedidas y de conseguir certezas inalcanzables –como órgano, por tanto, de la seducibilidad de la razón–, la acción crítica y autolimitadora de la misma.

Lo que Kant escribió en 1784 en la *Berliner Monatsschrift* en contestación a la pregunta sobre qué es la Ilustración, se había ya distanciado, con una actitud escéptica, de aquella espera cercana de la *parusía* de la razón crítica. Se hace sentir el conflicto entre el postulado de transformación de aquel «tipo de pensamiento público» y el de obediencia pública a su filosofía del Estado. Lo que él se había apresurado a esperar del juicio y de la aprobación del lector respecto a los propósitos del autor desembocaba ahora en la constatación, más bien resignada, de que «el público sólo lentamente puede llegar a la Ilustración» y de que esto dependería de la libertad que diera el Estado «de hacer, en todos los aspectos, un uso público de su razón». Tal uso público de la razón se ve definido por la forma en que «uno, como intelectual [...]» lo ejerza «ante todo el público de su mundo de lectores». Esta vertiente pública de la razón se contrapondría al *uso privado* que de la misma el docente ejerza en su cargo, cuando defienda doctrinas que él, como intelectual, tiene la obligación de examinar críticamente. Paradójicamente, una razón que puede ser puesta al servicio de fines públicos puede ser llamada «privada».

La lentitud adoptada por la Ilustración dentro del campo de fuerza de estas dos instancias habría asumido la forma de una afirmación tranquilizadora, que excluiría el carácter súbito o incluso violento de una revolución, mediante la cual «no se instaurará jamás una verdadera reforma del pensamiento», sino que «una serie de nuevos prejuicios servirán, exactamente igual que los antiguos, como cadena de arrastre de las masas irreflexivas». Por otro lado, Kant se asegura a sí mismo, de un modo igual de tranquilizador, que la marcha retardada de la Ilustración no puede acabar en parada, o, por decirlo mejor, que un factor no puede tener ningún derecho a paralizar al otro. «Una persona puede, ciertamente, aplazar la llegada de la Ilustración para sí misma, aunque sólo sea por un tiempo, en aquello que le incumbe saber, pero renunciar a ella significaría, tanto para sí misma como, todavía más, para su descendencia, violar y pisotear los sagrados derechos de la humanidad.» La afirmación de un pronto advenimiento de la Ilustración habría sido sustituida por una laboriosa fundamentación del derecho que se tiene a la misma. Al negar la legitimidad de una conjura urdida para eternizar la «autoculpable inmadurez» anterior Kant nos revela que ha visto una problemática más peligrosa que aquella del deseo de saber de una «razón pasiva», e intenta alejar ese peligro mediante solemnes gestos de apelación a inalienables derechos humanos: «Una época no puede unirse y conjurarse para poner a la que la sigue en un estado donde le sea imposible ampliar sus conocimientos (sobre todo los más apremiantes), lim-

piarlos de errores y seguir avanzando en la obra de la Ilustración. Eso sería un delito contra la naturaleza humana, destinada, desde sus orígenes, precisamente a ese progreso; y los descendientes tienen, por tanto, pleno derecho a rechazar todas aquellas resoluciones tomadas de una forma ilegítima y criminal».

Al proyectar y sobredimensionar el problema hasta un campo donde un conjunto de poderes lucha por el hombre se perdería de vista el hecho de que la *Dialektik* de la *Kritik der reinen Vernunft* había expuesto ya la patología endógena del ansia de saber de la razón.[1] Sólo partiendo de la idea de que la razón degenera, por decirlo así, y se pierde a sí misma por culpa de su propio factor pulsional es comprensible que la autocrítica que hace la razón, como un reconocimiento de su limitación, no adquiera los rasgos de una resignada humildad o de una decepción, sino que pueda ofrecerse, al contrario, como un descubrimiento, limitado, pero definitivo, de la propia dignidad.[2] Pero Kant casa mejor con la situación histórica de la razón en la que él mismo ejerce sus efectos cuando habla, en vez de la dignidad, de la autoconservación de la razón. El estereotipo de la «sana razón» adquiriría entonces una mayor precisión: sana es la razón que saca de sí misma fuerzas para su automantenimiento. En la última nota de un trabajo de 1786 titulado *Was heisst: sich im Denken orientiren?*, Kant formuló la «máxima de la autoconservación de la razón», y, por cierto, empleando la estructura lógica del imperativo categórico: «Servirse de su propia razón no quiere decir otra cosa que preguntarse a sí mismo, en todo lo que uno debe aceptar, si encuentra aconsejable hacer del motivo por el que se acepta algo, o también de la regla que se sigue de lo que uno acepta, un principio general de su uso de la razón». Si la Ilustración no es más que esta autoconservación de la razón, entonces la libertad de conocimiento que ella pide no sería una libertad cualquiera, sino una libertad regulada por leyes. En esta analogía respecto a la filosofía moral, con su doctrina sobre la incapacidad de la razón práctica de moverse a sí misma a actuar –por muy capaz que sea de determinar la

[1] Sobre la estructura de la *noospathologia* en la *Dialéctica transcendental* kantiana véase O. Marquard, *Skeptische Methode im Blick auf Kant*, Friburgo, 1958, pág. 87, nota 18.

[2] A. Stadler, *Kants Teleologie und ihre erkenntnistheoretische Bedeutung*, Berlín, 1874, pág. 14: «El entendimiento habría alcanzado, con su concepto del límite, su grado más alto, donde puede reconocer lo más íntimo de su propia naturaleza. Este concepto sería, asimismo, la expresión de su dignidad. Pues el hecho de que pueda descubrir los límites de su actividad desde el interior de esa misma zona circundada por ellos y pese a no poder ir y descubrir cosas más allá de los mismos demostraría la grandeza de su capacidad. Por otro lado, este concepto de límite sería una fuente de tranquilidad para el impulso investigador del hombre». El activo del balance kantiano es visto aquí no tanto desde la patología de la razón y su dolorosa curación mediante su propia amputación cuanto, más bien, desde el punto de vista del logro de un nuevo incremento y una nueva tranquilidad que, en cierto modo, estaría en la línea del progreso, pero que también la cerraría. No diremos que esta recepción de Kant sea un malentendido, pero ha pasado por alto aquel aspecto de la intervención terapéutica, donde se operaría un cercenamiento en su propia carne.

actuación conforme a leyes–, la curiosidad teorética recibiría su lugar definitivo en el sistema. La necesidad mueve, pero no orienta; es legítima, pero no legitima.

La estricta separación kantiana entre la razón teórica y la razón práctica le habría llevado, ciertamente, a establecer una serie de analogías entre ambas, pero no a elaborar una moral de la teoría misma, independientemente de que la autocrítica de la razón pura deba hacerle sitio a la moral. Éste sería el aspecto de la analogía: «La razón no siente; ve su propia carencia y produce, mediante el impulso de conocer, un sentimiento de necesidad. Es similar a lo que pasa con el sentimiento moral, que no causa ninguna ley moral –pues esta ley procede totalmente de la razón–, pero que es causado y activado por leyes morales y, consiguientemente, por la razón, al precisar el libre acto de la voluntad de determinados motivos». Siempre que la libertad de la razón no se someta a su propia ley y se deje llevar por su impulso de conocer sería algo anárquico, lo cual conllevaría que «tenga que doblegarse bajo el yugo de las leyes que le dé otra instancia; pues sin alguna clase de ley nada en absoluto, ni siquiera el mayor sinsentido, podrá seguir durante mucho tiempo con su juego». La pulsión de conocer podría ir contra el interés de la propia razón, degenerando en una «máxima de la independencia de la razón de su propia necesidad».

Aquí adquiriría toda su coloración política lo dicho con la expresión de la «autoculpable inmadurez»; no se trataría únicamente de aquella comodidad de la inmadurez, aquella carencia de decisión y ánimo de la que Kant había hablado en 1784, al principio del tratado *Was ist Aufklärung?*, sino de la provocación que ejercería sobre el poder externo esta *nouspathologia* de la razón. Podemos comprobar cómo el peculiar concepto de Estado de Kant se entrecruza sistemáticamente con la problemática de la pulsión de conocer vista por él y cómo la regresión que experimenta su confianza en la realización a corto plazo de la Ilustración calcula la cura de urgencia que se llevará a cabo en el ámbito político: «Y aquí entra en escena la autoridad, para que no acaben en el mayor desorden hasta los asuntos de la ciudadanía; y dado que lo mejor para aquélla es echar mano del medio más expeditivo e incisivo, suprime la libertad de pensamiento y somete a ésta, como al resto de las actividades, a las ordenanzas del territorio. Y, de esta forma, la libertad de pensamiento acaba destruyéndose a sí misma cuando quiere proceder con independencia, incluso, de las leyes de la razón».

En este mismo año, 1786, en las frases finales de las *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, Kant llevaba todo el proceso de la curiosidad intelectual a una conclusión que, como explicación sistemática, ya no iba a ser superada o revisada. Agustín, que había proporcionado los motivos y la retórica para la discriminación de la curiosidad, se había quedado en la exigencia de renunciar a un deseo de saber dirigido *hacia fuera*, volviendo, en su lugar, la atención *hacia el interior*. Realizaba, con ello, una disyunción entre el autoconocimiento y el deseo de

saber que luego iba a ser ampliamente aceptada en la Edad Media. Con una alternativa así, que ya venía preparada de antemano, se transmitía a la Edad Moderna una pre-decisión, en el sentido de que, al enfrentarse contra la discriminación medieval del afán de saber, sólo podía echar mano de la otra posibilidad formulada. Kant nos muestra que aquí no hay, en absoluto, una alternativa, sino que el impulso del propio deseo de saber nos llevará finalmente, si somos consecuentes, a ocuparnos de todas las condiciones de la objetivación, haciendo del autoconocimiento un tema necesario. La doctrina metafísica sobre el cuerpo que Kant desarrolla en sus *Anfangsgründe* se ve obligada a acabar planteándose un objeto tan incomprensible como inevitable: el tema del espacio vacío. La explicación dada por Kant revela que la negación de la existencia de un espacio absolutamente vacío es tan hipotética como su afirmación. El esfuerzo realizado por la razón para tratar de comprender lo condicionado a partir de sus condiciones y llegar así, finalmente, a lo incondicionado acabaría en la absoluta perplejidad de tener que considerar algo que no se atiene a las condiciones de la comprensibilidad y, sin embargo, no poder antes detenerse en algo que es comprensible precisamente como condicionado. «Si el deseo de saber exige a la razón que se ocupe de absolutamente todo lo relacionado con las condiciones del conocimiento, no le quedaría otra salida [...] que volverse, de los objetos, hacia sí misma, a fin de investigar y determinar, en vez del límite último de las cosas, el límite último de su propia capacidad, cuando es dejada a sus propias fuerzas.» Ya no se trataría de la receta agustiniana, pues se legitima la realización, hasta sus últimas consecuencias, de las propias exigencias intelectuales, justificando ese apartamiento de los objetos sólo mediante la evidencia de que no se puede decidir, en el ámbito de la dialéctica, otra cosa.

XII
La integración antropológica: Feuerbach y Freud

En su proceso de legitimación, el concepto de la curiosidad intelectual se concentra, desde el punto de vista de su objeto, en la naturaleza, y, sobre todo, en aquellos sectores de la naturaleza que habían entrado en el canon de las cosas inaccesibles y difícilmente objetivables. Uno de los indicios de que se habría llevado hasta el final y ganado este proceso es la difusión que toma esta expresión en otros campos, cualesquiera que sean. Desaparece rápidamente la conciencia de que ese uso de la expresión es atrevido, si bien al principio tal transferencia lingüística resultaba sorprendente. El pluralismo del concepto de curiosidad exigiría tanto una serie de especificaciones como de adjetivaciones en el plano lingüístico. Es raro usar la expresión en plural, tal como lo hace Paul Valéry, con toda naturalidad, a la hora de caracterizar la actualidad: «*Curiosités de toute espèce*».[1]

Un caso extremo de esto que estamos diciendo lo tenemos en la «curiosidad militar». Alexander von Humboldt empleó esta expresión, en 1848, para criticar la participación del príncipe prusiano Waldemar en la lucha de los ingleses contra los sijs en 1845, empresa en la que había caído el acompañante del príncipe, Hofmeister. La participación del príncipe en la batalla librada en la lejana Asia había sido alabada en círculos de la Corte berlinesa y entre los militares como una hazaña heroica. «Humboldt era de otra opinión. Tachó de imprudente el comportamiento, en esta ocasión, del príncipe Waldemar; poner en juego su vida por pura curiosidad militar no sería ninguna valentía [...].»[2] El significado que tiene en este texto la expresión «curiosidad» se haría más preciso si lo comparamos con otro de un siglo antes, sacado del *Abhandlung von dem Einflusse der theoretischen Philo-*

[1] P. Valéry, *Propos sur le progrès* (Œuvres, Bibl. de la Pléiade, vol. II, pág. 1025). Además, el *Avant-Propos à la Connaissance de la Déesse* (1920), (sobre el simbolismo), *ibid.*, vol. I, pág. 1273: «*Ce fut un temps de théories, de gloses et d'explications passionées*».

[2] *Gespräche Alexander von Humboldts*, ed. de H. Beck, Berlín, 1959, pág. 249.

sophie in die Gesellschaft, del matemático de Gotinga Abraham Gotthelf Kästner, datado en el año 1742: «Y si la forma de vida de Plinio nos parece aún demasiado tranquila, piénsese en el conde Marsigli, que reunió el material para su descripción del Danubio no en el curso de un viaje de curiosidad, sino en medio de un sangriento campo de batalla. ¡Cuántas veces no cambió la espada por el bisturí del anatomista! ¡Cuántas veces no se adentró, para observar la situación de un lugar o alguna curiosidad de la naturaleza, en regiones a donde el filósofo no habría ido sin el acompañamiento del héroe! ¡Cuántos descubrimientos no realizó él que incluso ahora, después de hechos, siguen siendo desconocidos para muchos estudiosos que, cómodamente sentados en su gabinete y con todo el tiempo por delante, han aprendido a conocer la naturaleza toda según sus propios pensamientos!».[1] Si bien se le permite a la curiosidad, que ahora ya no es objeto de discriminación, hacer toda clase de viajes, la ligereza no casaría con ella; saldría ganancioa cuando queda plasmada en un trabajo riguroso o cuando es una especie de paréntesis de las ocupaciones del héroe en el campo de batalla.

El placer que se encuentra en lo monstruoso se hallaría en el umbral de una nueva forma de seriedad –incluso también la seriedad de lo placentero–, que la estética incipiente ayudaría a surgir: «Un objeto de un género desconocido y que tenga en sí algo especial y fuera de lo común se convertiría, así, en algo nuevo, pero sólo en un pequeño grado; a no ser que esas características singulares casi lo hagan pasar a un género distinto, en cuyo caso su novedad resultaría mayor. Un niño que haya nacido con dientes y con el pelo largo sería un digno objeto de nuestra curiosidad, pero mucho más una criatura deforme de la que no se sabe bien si es un hombre o un animal y que parece tener el mismo derecho de pertenencia a ambos géneros».[2] Pero hay otra razón por la que la curiosidad, más que diferenciarse, se desplaza de un ámbito a otro, como, por ejemplo, al de la estética: la creciente institucionalización de la actitud teorética en forma de ciencia y su explotación conforme a una lógica inmanente a la misma hace que el proceso teorético aparezca cada vez menos como algo condicionado por alguna motivación.

Habrá excepciones mientras siga habiendo grandes figuras aisladas de la iniciación en la teoría, como la de Alexander von Humboldt, representante del tipo de curiosidad de la primera mitad del siglo XIX, sorprendido, cuando estaba ela-

[1] A. G. Kästner, *Gesammelte poetische und prosaische schönwissenschatliche Werke* , Berlin, 1841, vol. III, pág. 54.

[2] F. J. Riedel, *Theorie der schönen Künste und Wissenschaften*, Viena/Jena, 1774, pág. 168. Con todo, casi por la misma época, un autor, severo y vinculado aún a lo teológico, podía seguir diciendo a sus lectores que él jamás «se entregaría al desorden de una pura curiosidad de novedades»; por ejemplo, en relación con el alma, no haría otra cosa que lo que considerara «fundamental y útil» para ella, a saber: una investigación, lo más exacta posible, de sus facultades. Así también en G. F. Meier, *Metaphysik*, 2ª ed., Halle, 1765, vol. III, § 47 (referencias de W. Strube).

borando su *Kosmos*, por las luchas de barricadas que tuvieron lugar en marzo de 1848 en Berlín –como le había ocurrido a Arquímedes en el asalto a Siracusa–.[1] Humboldt se las tuvo que ver con una nueva forma de curiosidad, una forma de lo que él llamara curiosidad «popular», avivada, con harta frecuencia, por una serie de publicaciones y vuelta a aquietar con medios más expeditivos. En la *Leipziger Illustrierte Zeitung* había aparecido una tabla con medidas geográficas falsas. Humboldt escribe, sobre ello, a Heinrich Berghaus, el 18 de diciembre de 1849: «¿No es para desesperar, mi querido profesor, tener que ver que todo nuestro esfuerzo por difundir entre la gente medidas geográficas correctas es en vano? Usted podrá comprobar, por el ejemplar de la *Illustrierte Zeitung* que le adjunto aquí, cómo se estropea un objeto de la curiosidad popular. He sacado la revista esta tarde de la Casa del Rey [...]».[2] La energía de la curiosidad se habría revelado, al mismo tiempo, como un potencial de seducción con nuevos medios. Y basándose precisamente en este doble aspecto hace Humboldt una diferenciación entre la curiosidad y el deseo de saber, en una conversación del año 1850 que nos ha trasmitido Berghaus, refiriéndose, una vez más, al caso de la frívola revista ilustrada: «Yo soy, como usted y todo el mundo sabe muy bien, un defensor de la libertad de movimientos del talento y de los dones del espíritu, se muestren donde se muestren; soy enemigo de las pruebas previas o las comprobaciones posteriores que el poder estatal considera necesarias para personas que están a su servicio y al de la sociedad en general, un requerimiento de examen que se extiende hasta los puestos de guardabosques o de vigilante nocturno, al menos para averiguar –lo cual es cosa de risa– sus opiniones políticas; no hay nada más lejos de mí que ser amigo de la tutela que el Estado pretende ejercer de una forma tan extensa sobre nosotros pobres humanos; pero si no quiere, o no puede, de cejar en su sistema de pruebas y exámenes, al menos que pose los ojos en aquella gente que, como redactores de órganos de publicación similares a la *Illustrierte Zeitung*, asumen las funciones de maestros del pueblo. ¿Qué es lo que mueve a esta publicación? Satisfacer momentáneamente la curiosidad, no el deseo de saber de la gente, por no hablar de un saber profundo, lo cual estaría aquí, naturalmente, fuera de lugar».[3] La inmensa

[1] *Gespräche Alexander von Humboldts*, ed. cit., pág. 237 y sig. Es remarcable que Humboldt no se encontrara directamente ante su «objeto» y en la actitud adecuada al mismo cuando fue sorprendido por esa Revolución, respetuosa con él, sino como un productor de literatura, como el autor de lo que iba a ser una obra de éxito, *Kosmos* La comparación con Arquímedes proviene de Gauss (en su carta, del 17 de abril de 1849, a Schumacher).

[2] *Ibid.*, pág. 278.

[3] *Ibid.*, pág. 279. Esta misma diferenciación se encuentra en las memorias del egiptólogo Heinrich Brugsch (*Mein Leben und mein Wandern*, 2ª ed., Berlín, 1894, pág. 25 y sigs.), cuyo protector había sido Humboldt. Su informe sobre la primera visita de la sección egipcia del Berliner Museum, en 1839, acaba con la frase:«Se había apoderado de mí no una simple curiosidad, sino el más sincero deseo de saber [...]».

repercusión que tenía su *Kosmos* la confrontaba Humboldt con el potencial de eso que tenía a la vista. La historia de los efectos de esta obra no podemos aquí ni rozarla; el propio Humboldt hablaba de la «*Kosmos*-manía», que, empezando por la Corte y pasando por los círculos sociales de la capital, se habría reproducido hasta en el campo y en las casas parroquiales.[1] Todo ese eco se tradujo en montones de manuscritos que especulaban sobre la formación de las estrellas, las perturbaciones planetarias o las visiones del mundo en general: «De repente, todo el mundo quería tener un *cosmos* en el cuerpo [...]».[2] Y como al propio autor del *Kosmos* no le afectaba el hálito de las estrellas cuando contemplaba el cosmos, tampoco la curiosidad de sus lectores se referiría ya directamente al cosmos, sino al *Kosmos* escrito por él: «¡[...] en los salones de aquellas damas exquisitas estaba abierto, sobre la mesa de los libros, el *Kosmos*, para mostrar a la sociedad que se había estado leyendo la docta obra del gran filósofo!».

El ir más allá de las columnas de Hércules, la ruptura del *nec plus ultra* a comienzos de la Edad Moderna no quería sino abrir las fronteras hacia una realidad aún desconocida. Pero ¿era la *terra incognita* de la naturaleza que al final debía ser dominada la última reserva de lo desconocido? ¿Era la interpretación baconiana de la *curiositas*, en cuanto estructura pulsional espacial –o traducible con alguna metáfora espacial–, la única posible? Se iba a comprobar que lo desconocido e inexplorado admitía otros sistemas de orientación y, con ello, otras posibilidades en ese acto de traspasar los límites. Se mostraba que el inicio de la Edad Moderna era un paradigma repetible, o, al menos, imitable.

El concepto de Ludwig Feuerbach sobre el «impulso de saber» nos recuerda, por la diagnosis que hace de la situación a la que se refiere, la curiosidad baconiana, pero diferenciándose de ésta por un trasfondo metafórico más temporal que espacial. Tanto Bacon como Feuerbach estaban marcados por el rechazo del valor definitivo del *viejo mundo* con que se toparon y por la exigencia de la imaginación de un más allá de sus límites. Pero aquel valor definitivo ahora ya no es superable desde un punto de vista *geográfico* ni integrable en la representación conjunta de un *globus intellectualis*. El carácter definitivo con el que choca Feuerbach sería el de la filosofía hegeliana, como un valor consolidado que, según formulara Rudolf Haym, impelía a los hegelianos, a comienzos de los años treinta, a plantearse la cuestión de «con total, y amarga, seriedad, cuál podría ser en adelante el contenido de la historia del mundo, después de que en la filosofía hegeliana el espíritu del mundo hubiera llegado a su meta, al saber de sí mismo». Esto nos hace recordar las dudas con las que se enfrentara Bacon, sobre si después de las aportaciones de la Antigüedad habría quedado aún algo por descubrir o inventar.

[1] *Gespräche*, pág. 58.
[2] *Ibid.*, pág. 286.

El impulso de la curiosidad podría ser descrito, según Feuerbach, y usando una de sus expresiones favoritas, como todo un compendio de actos de *anticipación*. Cuando el impulso de saber parece ser aún un interés por la historia se referiría a ésta no en su dimensión de memoria y conservación, sino como un arsenal y un arranque de anticipaciones y proyecciones. En el fondo, el interés por la historia sería, fundamentalmente, metafórico, o, por decirlo con más precisión: apuntaría a la exploración de lo que todavía es metafórico. Su modelo sería la teología, como forma histórica de una antropología metafórica que aquélla sigue conteniendo. El repertorio metafórico de una antropología que, evidentemente, no podía ni expresarse ni obrar en cuanto tal, que, para articularse, necesitaba proyectarse en un medio ajeno a ella, una antropología sobredimensionada en la transcendencia. La divinidad que asoma por detrás de esa teología «no es más que el alma humana con todas sus consecuencias», la «desvergonzada» voluntad humana.[1] La teología sería «la verdadera psicología, la objetiva, la evidente, la perfecta psicología»,[2] una «psicología hiperbólica».[3]

Pero los tesoros *despilfarrados* así en el cielo no son sólo recuperados como lo que eran y siguen siendo. Se podría decir que todo aquel gran episodio de la *proyección* habría sido algo parecido a una fase de incubación, mientras que la representación originaria continuaría su desarrollo como *in vitro*. Esta hipérbole hace reconocer que no sólo en la óptica se daría la posibilidad y la necesidad de una ampliación, de una visualización de lo invisible, sino que también en la conciencia habría, para su articulación, una necesidad de exageración. La teología habría sido un amplificador; sin ella, nosotros hubiéramos sabido menos cosas sobre nosotros mismos. Los esfuerzos inmemoriales por captar lo infinito, lo absoluto, lo autosuficiente, lo autocomplaciente y lo que es un fin en sí mismo se han revelado como intentos del propio hombre –necesariamente mediante rodeos– por asumirse a sí mismo como algo absoluto, entenderse como un fin en sí mismo y con derecho al autogoce, a experimentar su propia sensualidad, en la «inútil contemplación de las estrellas» como «un sensualismo superlativo».[4] En cuanto anulación de aquella transferencia única de la incomprendida autocomprensión, «la realización del cristianismo sería [...] la negación del mismo».[5]

[1] L. Feuerbach, *Spiritualismus und Materialismus* (1863-1866), en *Sämtliche Werke*, ed. de W. Bolin y F. Jodl, 2ª ed., Stuttgart, 1959, vol. X, pág. 202.
[2] L. Feuerbach, *Die Einheit der Seelen- und Gotteslehre* (*Werke*, vol. X, pág. 174): «Dios sólo decide sobre el destino del alma, no sería más que el propio concepto del alma, expresado, expuesto y realizado con total claridad; no sería otra cosa que el alma que ha salido a la luz desde las oscuras y confusas representaciones provenientes de su conexión con el cuerpo».
[3] L. Feuerbach, *Wider den Dualismus von Leib und Seele, Fleisch und Geist*, en *Werke*, ed. cit., vol. II, pág. 334, nota.
[4] *Ibid.*, pág. 349 sig.
[5] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, ed. cit., vol. X, pág. 317.

Fiel a esta concepción suya fundamental, Feuerbach «aprende» ya pronto a *temporalizar* la curiosidad en la afirmación, tachada de platónica y cristiana, de que el hombre tiene un «impulso de saber» que transciende sus posibilidades y derechos naturales y mediante el cual quedaría garantizada, por sus premisas teleológicas, y cobraría sentido su inmortalidad.[1] La tesis de Feuerbach, antagónica a ésta, se basaría en la extracción crítica del núcleo antropológico contenido en esta *proyección* de la inmortalidad: la inmortalidad, extrapolada como una realización teorética plena, sería el producto de no haber entendido aún la diferencia entre, por un lado, el «impulso de saber» referido al hombre como género y, por otro, su insatisfacción *fáctica* en el hombre en cuanto individuo. No sólo se dejan de lado aquí las metáforas de carácter espacial de la *curiositas*, sino que se dice abiertamente lo contrario, como había hecho ya el propio Kant «al poner fronteras» a la razón respecto a su impulso, nunca aquietado, a la hipertrofia y al autodeslumbramiento.

El hombre, desde el punto de vista de su especie, no querría, en absoluto, saber lo que no *puede* saber, sino que únicamente quiere saber las cosas sobre sí mismo y sobre el ser humano en general que *ahora aún no sabe* de hecho y que puede saber alguna vez. El impulso de saber no quiere toparse con lo inaccesible, que es antropológicamente irrelevante, sino *anticipar* las posibilidades humanas que constituyen el futuro. «Nada es más ajeno al ser humano que un impulso de saber de carácter sobrenatural, como el que le atribuyen el cristianismo o el platonismo; no tiene ningún impulso que transcienda la medida de la naturaleza humana, que es limitada y no mensurable con el compás de un sistema filosófico; su impulso de saber sólo se extiende a lo susceptible de ser sabido por el hombre, objetos, por tanto, que le son adecuados y que van apareciendo a lo largo de la historia.»

De ahí que el más allá de las religiones y de las metafísicas sea un malentendido fundamental, pero no por ello inútil. La representación de la inmortalidad tendría que ver con la propia curiosidad, que aún no se habría entendido a sí misma en cuanto a la racionalidad de su economía, tendría que ver con la negación de la historia, en cuanto ésta le retiene cosas a la actualidad individual. El hombre sólo quiere saber lo que el hombre puede saber. «Lo que transcienda este ámbito no tiene ninguna existencia para él, por consiguiente tampoco sería, para él, objeto de ningún impulso o deseo suyo [...]. Lo que el hombre no haya impulsado y sabido aquí abajo tampoco lo querrá saber en el más allá.» La inmortalidad sería algo no entendido en su temporalidad, la exterioridad futura traducida en la exterioridad cuasiespacial de una realización no mundana, la utopía de la *totalidad* de la expe-

Véase al respecto E. Bloch, *Atheismus im Christentum*, Francfort, 1968, pág. 282: «De manera que el ateísmo de Feuerbach sería tanto la destrucción de una ilusión enervante como también la incitante reconversión de todo un conjunto de translimitaciones teológicamente confeccionadas en algo finito y humano».

[1] L. Feuerbach, *Der rationalistische und ungläubige Unsterblichkeitsglaube*, en *Werke*, ed. cit., vol. I, págs. 172-174.

riencia humana adjudicada al *individuo*. «Lo que el hombre ansía saber en el más allá no es algo que no pueda ser sabido aquí, sino lo que ahora aún no sabe. Sólo quiere saber que las fronteras y barreras con las que se ha topado en su propio ámbito son eliminadas.»

La curiosidad es, por tanto, anticipación, no arrogación. La representación de la inmortalidad sería la representación mítica de tal anticipación, la que guardaría el sitio a una conciencia que aún no se ha desarrollado. Resultaría poco esclarecedor hablar aquí de *secularización*, diciendo, por ejemplo, que esa explosión de curiosidad intelectual rehabilitada en forma de ciencia es la misma representación de la inmortalidad que habría sido *mundanizada*, una mundanización de las energías dirigidas hacia ella y atraídas por ella. Es innegable que la inmortalidad ha sido encajada en lo mundano en forma de futuro, pero no extrayendo una idea de su *propio* origen, sino *devolviendo*, basándose en la necesidad que la motivó, la *proyección* anteriormente hecha sobre aquél. Claro que esto se exteriorizaría, a la hora de hacer esa devolución, en un lenguaje de aspecto *secularizado*, al tenerse que mostrar, mediante un cambio de reparto de papeles, la identidad del lugar de esa necesidad: «Así, el necio cristiano pasa por alto, por ver el cielo en el más allá, el cielo terrestre, el cielo del futuro histórico, donde quedarán aclaradas todas las dudas, todas las oscuridades y dificultades que atormentaron, por su cortedad de vista, tanto al pasado como al presente».

Pero lo fundamental es que la representación de la inmortalidad que Feuerbach presuntamente secularizaría no es, en absoluto, la cristiana, sino la de la Ilustración y el clasicismo alemán, que ya había sido historizada, es decir, puesta en relación con una comprensión de la historia como progreso de la especie, como algo humanamente unitario. Es cierto que también la *visio beatifica* de la Escolástica es una unión entre *theoria* y *eudaimonía*, pero la *contemplación* sería una posesión sosegada de lo absoluto, más una alabanza que una penetración del mismo, una infinitud estática de la presencia plena de la verdad. Tanto la Ilustración como el clasicismo alemán conectaron aquí, de una forma mucho más concreta, con un conocimiento experimentado como *movimiento*, aunque también, sobre todo en el caso de Kant, con una problemática práctica analizada como progreso. Es importante señalar que Dios ya no sería el «objeto» primario de esta atención puesta en el más allá, sino que esto último es una continuación de los intereses intelectuales y las vinculaciones morales del mundo de acá abajo, perdiéndose así el carácter cuasicultual de todo ello, a cambio de la satisfacción de aquello que no concede la vida individual. El pensamiento fundamental que aquí ha prosperado en lo concerniente al mantenimiento de la inmortalidad por parte de la Ilustración podría ser formulado como sigue: es justamente la posibilidad, allí afirmada y confirmada, del progreso del conocimiento lo que haría *insoportable* la participación que, *de hecho*, tiene el individuo en tal progreso. No se debe aguar esta conexión recu-

rriendo a la tesis de la secularización y poniéndola a disposición de servicios supuestamente mayores. Hermann Samuel Reimarus hizo, en cambio, esta formulación: «¿De qué nos sirve la verdad y la ciencia para obtener la satisfacción que deseamos, cuando en cada pequeño progreso sólo vamos percibiendo cuantas más cosas nos falta aún por saber, o nos intranquilizamos con otras tantas dudas? ¿Para no poder saciar nunca en esta vida nuestro deseo de conocimientos múltiples de las cosas del mundo y de conseguir una certeza de los mismos? Pero si este suelo o esta primera casa que habitamos no es sino una escuela donde aprendemos los rudimentos de las ciencias para ser llevados luego a cosas más altas, el reconocerlo pondría las bases para una visión de mayor alcance, y entonces podremos, en esta pequeña pregustación de las verdades, hacernos una dulce representación de cómo un día, en el reino de la luz, contemplaremos claramente toda la naturaleza y todos los secretos divinos hasta ahora ocultos».[1] Lessing, Kant o Herder llevan el perfeccionamiento en este ámbito de la inmortalidad hasta llegar a plantear la idea de la reencarnación, pero haciendo así una moralización del tema, por la sencilla razón de que, para el perfeccionamiento teorético se precisaría de la identidad de la *anámnesis*, mientras que para el perfeccionamiento moral bastaría un tipo de identidad no consciente y olvidada de sí misma.[2]

El «impulso de saber» de Feuerbach reflejaría algo que, desde Descartes, es la quintaesencia del *método*: el hecho de que en el progreso del conocimiento los individuos sólo son *funcionarios* del mismo, que sirven de transmisores de cara a la totalidad del proceso, pero sin participar ellos mismos de esa totalidad. El verdadero catalizador de esa condensación existencial que llamamos individuo –que, por lo menos, se resiste a desempeñar ese papel meramente episódico y no quiere quedar reducido a un papel funcionarial– no sería la inmortalidad, sino el carácter *definitivo* de la muerte de cada cual. «¡Acabemos con la queja de la brevedad de la vida! Esto es una artimaña de la divinidad con la que ésta se abre camino hacia nuestro espíritu y nuestros corazones, chupándonos los mejores jugos que tenemos para beneficiar a otros seres [...]. Cuanto más breve sea nuestra vida y cuanto menos tiempo tengamos tenemos, justamente, más tiempo, pues la falta de tiempo duplica nuestras fuerzas, hace que nos concentremos solamente en lo necesario y esencial, nos insufla presencia de ánimo, espíritu activo, tacto, decisión; no habría una excusa peor que decir que carecemos de tiempo. No hay nada sobre lo que el hombre pueda disponer más que sobre el tiempo.»[3] El impulso de saber sería la energía de esta concentración en la disposición del tiempo. Por un lado,

[1] H. S. Reimarus, *Abhandlungen von den vornehmsten Wahrheiten der natürlichen Religion*, Hamburgo, 1754, X, § 7 (ed. de Gawlick, vol. II, pág. 778).

[2] E. Benz, «*Die Reinkarnationslehre in Dichtung und Philosophie der deutschen Klassik und Romantik*», en *Zeitschrift für Religion und Geistesgeschichte*, IX (1957), págs. 150-175.

[3] L. Feuerbach, *Tagebuch*, 1834-1836, en *Werke*, ed. cit., vol. II, pág. 375.

serviría de soporte a la estructura del *método* de cooperación con que funciona la historia, pero también se resiste a ello, como a algo sin sentido e inadmisible.

Feuerbach biologiza el impulso de la curiosidad, teleologizándola *eo ipso* como una especie de instinto que tendría que ver con el tiempo y mediante el cual se le impondría al individuo el interés de la especie, pero también, gracias a él, el individuo reivindicaría para sí mismo un interés contrario a aquél. El sujeto cognoscente, el individuo «únicamente siente las carencias y las lagunas de su saber –y precisamente éstas de la forma más dolorosa– que demuestran la existencia y la necesidad de un más allá, pero un más allá terreno, no celeste, pues él sólo quiere saber que son eliminadas las barreras de su saber, que las generaciones posteriores que continuarán con esta temática eliminarán de verdad [...]. Lo que la humanidad desea en la juventud del pasado lo tendrá plenamente en la edad futura».[1]

No es casual que en este punto aparezca la figura de Copérnico, como el prototipo de un impulso de saber que empieza a actualizarse en su dimensión temporal. El triunfo y la melancolía de aspiraciones y renuncias se aunarían en lo que Feuerbach hace decir a Galileo dirigiéndose a Copérnico: «¡Si tú hubieras podido vivir [...] los nuevos complementos y las verificaciones de tu sistema qué satisfacción habrías sacado de ello! Así habla al hombre del pasado el verdadero hombre del más allá, el hombre del futuro». Es verdad que desde principios del siglo XVIII se le había endosado a Copérnico la leyenda de la predicción de las fases del planeta Venus, pero Feuerbach conoce aún otra manifestación de Copérnico –cuyo origen desconozco– sobre las carencias ópticas del ojo humano, donde se apremia, por decirlo así, al uso del telescopio, aún no descubierto: «Hasta en su lecho de muerte se habría lamentado Copérnico de no haber podido ver ni siquiera una vez, pese a todos sus esfuerzos, al planeta Mercurio. Y ahora los astrónomos, con sus excelentes telescopios, lo ven en pleno día». Y aquí añade Feuerbach una frase que resulta central para su teoría de la curiosidad anticipatoria: «Así es como el futuro cura los padecimientos del impulso de saber insatisfecho en el pasado».

La anécdota de Copérnico es tan substanciosa para Feuerbach porque determinaría teleológicamente, de una forma en absoluto obvia, la relación entre el pensamiento y lo sensorial. La visibilidad y la tangibilidad no serían el sustrato material de la razón, sino el prototipo de una relación plena del hombre con la realidad. El hecho de haber pensado en el planeta Mercurio únicamente en sus construcciones y no haberlo visto nunca habría llenado de tristeza al astrónomo en su lecho de muerte, consciente de una carencia que sólo el telescopio podía eliminar. La razón no sería la culminación de lo sensorial, sino únicamente una anticipación y preludio suyo, un órgano productor de conjeturas sobre el advenimiento de lo sen-

[1] L. Feuerbach, *Der rationalistische und ungläubige Unterblickkeitsglaube*, en *Werke*, ed. cit., vol. I, pág. 173 y sig.

sorial. «El pensamiento no es más que una impresión ampliada, extendida a lo que está lejos y ausente, una impresión de algo que, propiamente, realmente, no es aún percibido, la visión de algo que no es visto.» Y agrega una pregunta a la que, con estas premisas de una teleología antropológica de la curiosidad, habría que contestar con un «no»: «¿Hay algo absolutamente invisible?».[1] La historia, no escrita, de lo invisible, como la historia del reservorio y no de la inutilidad de la curiosidad, alcanzaría en esta pregunta uno de sus puntos culminantes.

La mera negación de la existencia de una reserva teológica frente al deseo de conocimiento tendría sus consecuencias, según la opinión de Feuerbach, en la posición filosófica del panteísmo, «esencial en la época y en la filosofía recientes: todos los grandes descubrimientos y las aportaciones que han tenido lugar en los últimos tiempos en las artes y en las ciencias se lo debemos únicamente a una visión panteísta del mundo. ¿Pues cómo se podría entusiasmar el hombre por un mundo que fuese algo distinto de Dios, excluido de lo propiamente divino, algo no divino? Todo entusiasmo[2] es un endiosamiento».[3] Sólo si la historia no ha finalizado, si no tiene validez el diagnóstico de la filosofía hegeliana sobre el fin de la historia, podrá el impulso de saber desempeñar su función antropológica, pudiéndose repetir continuamente lo que el telescopio de Galileo había significado para la curiosidad insaciable del Copérnico moribundo.

La teoría sobre el impulso de saber estaría integrada en una teoría más general sobre el papel de las necesidades, como indicadores de las posibilidades objetivas de la historia. «Es precisamente mediante el concepto de necesidad como un ser se alza por encima de las barreras de su subjetividad.»[4] El malentendido fundamental de la teología al hablar de un Dios del amor que no tiene necesidades residiría en el no reconocimiento de una implicación *antropológica*, negando así la relación de la necesidad con la historia: «Pensad a Dios como a un Ser tan autónomo e independiente como queráis, que desde el momento en que pongáis en Él amor, ponéis en Él una necesidad. El amor que dimana de una plenitud de perfección sería un lujo, pero sólo es verdadero y profundo cuando un ser complementa con el mismo su propio estado carencial». La existencia de la necesidad sería un indicador de cómo la historia se convierte en una dimensión donde se van realizando las aspiraciones a la felicidad de la humanidad. Sólo en esto encontraría su última fundamentación antropológica el impulso de saber: «El impulso de ser feliz es el impulso de los impulsos. Todo impulso –llamado así al no perseguir otro objeto que aquel

[1] L. Feuerbach, *Nachgelassene Aphorismen*, en *Werke*, ed. cit., vol. X, pág. 298.

[2] Desde un punto de vista etimológico, «entusiasmo» proviene, efectivamente, del griego *éntheos*, «inspirado, poseído por los dioses» *(N. del T.)*

[3] L. Feuerbach, *Vorlesung über Geschichte der neueren Philosophie*, 1835 (ed. cit., II, 379).

[4] L. Feuerbach, *Rezension* sobre U. Bayer, *Über den Begriff des sittlichen Geistes*, 1840 (*Werke*, ed. cit., vol. II, pág. 130).

donde pone el hombre su gozo– es un impulso a la felicidad que aparece anónimo. Hasta el impulso de saber no sería otra cosa que el impulso de ser feliz que se va satisfaciendo; al principio, por medio del entendimiento, más tarde, en el transcurso de la historia de la cultura, donde el impulso de saber se convierte en un impulso autónomo, dentro del mismo entendimiento».[1]

El término «impulso de saber», con la implicación de una certeza *anticipada*, se puede encontrar ya en Novalis –«La fe es una mezcla de voluntad e impulso de saber»–,[2] pero con un presupuesto totalmente distinto, que tendría que ver con la «visión creadora», según el principio de lo *verum-factum*: «Sólo sabemos en tanto hacemos». La premisa panteísta, según la cual quedaría suprimida cualquier retención del conocimiento, es adelantada aquí con una frase equivalente, que lleva a una generalización *poética* la identidad, en Galileo, de la evidencia matemática tanto en Dios como en el hombre: «Dios no crea de una forma distinta que nosotros. No hace sino montar unas piezas con otras [...]. Sólo podemos conocer la creación en tanto nosotros mismos seamos Dios. ¡Nuestro conocimiento va creciendo cuanto más nos hagamos Dios [...]».[3] El carácter anticipatorio del impulso de saber es, para Feuerbach, absoluto, de ahí que el acto de hacer algo no sea más que una imitación: «El hombre quiere saber cómo se hace algo o cómo sucede para –dado que el impulso de saber es, originariamente, un impulso de imitar– poder hacerlo él mismo con sus propias manos o, al menos, construirlo en su pensamiento. Tanto el poder hacer algo como la posesión de algo serían un objeto del impulso de ser feliz, y saber no significaría otra cosa que poseer y tener interiormente lo que uno no puede poseer corporalmente».[4] Según esto, el impulso de saber no serviría para *perfeccionar* lo que se hace, sino que su propósito sería señalar el derecho a una posesión plena de la cosa o, al menos, a su sucedáneo en la imaginación. La verdad sería algo así como la intención, que *da en vacío*, de tener-algo-en-las-manos.

Pasar del «impulso de saber» de Feuerbach a la «pulsión de saber» de Freud no significa simplemente dar un salto asociativo. Un elemento común a ambos lo encontraríamos en el carácter secundario y derivado de las acuñaciones fácticas del mismo. En Feuerbach, lo que mueve a la especie a una totalidad de experiencias en el tiempo, en la historia, se manifiesta en una indeterminación de lo individual; en Freud, su modelo de aparato psíquico hace derivar la curiosidad inespecífica de un potencial libidinoso central. Además, el deseo de saber desempeñaría, como motivo del psicoanálisis, igual que en Feuerbach, una función protectora cercana a lo instintivo, basada en el engaño del que sería víctima el sujeto por parte del in-

[1] L. Feuerbach, *Über Spiritualismus und Materialismus*, en *Werke*, ed. cit., vol. X, pág. 180 y sig.

[2] Novalis, *Schriften*, ed. de R. Samuel y P. Kluckhohn, Leipzig, 1929, vol. II, pág. 307.

[3] *Ibid.*, vol. II, pág. 298.

[4] L. Feuerbach, *Werke*, ed. cit., vol. X, pág. 109.

consciente y que aquél destapa. Lo que es nuevo en Freud es la complexión tanto de la teoría como de la terapia, mantenidas en una simultaneidad no exenta de conflictos. Esta problemática la había tomado Freud ya del hipnotismo practicado por Breuer. «Por consiguiente, el mismo procedimiento servía, al mismo tiempo, tanto para la investigación como para la eliminación de la enfermedad, y esta unión inusual fue mantenida también por el posterior psicoanálisis».[1] Frente a la terapia física de las perturbaciones nerviosas, la terapia hipnótica habría sido «incomparablemente más atractiva, tanto por sus efectos automáticos como por la satisfacción que, simultáneamente, proporcionaba al deseo de saber».[2] El peculiar surgimiento, «involuntario», de la «interpretación de los sueños» es caracterizado por Freud mediante una serie de negaciones. «Mi deseo de saber no había estado dirigido, de antemano, a la comprensión de los sueños. Y desconozco la existencia de influencias que hubieran podido orientar mi interés en este sentido o despertar en mí una espera benéfica.»[3] Aquí nos interesa, más que, propiamente, su teoría, esta autoatribución del deseo de saber.

Un ejemplo sucinto de ello es el paso dado en *Jenseits des Lustsprinzips*: «Lo que sigue es especulación, y con frecuencia una especulación que viene de lejos, que cada uno, según la posición que tenga, podrá valorar o dejar de lado. Además de un intento de explotar consecuentemente una idea, por la curiosidad de comprobar adónde pueda conducir».[4] Esta vinculación de la advertencia hecha al lector de que no quede al descubierto el crédito que le ha concedido al autor con la confesión de que él sigue desarrollando un tema por curiosidad es algo que puede ser constatado con frecuencia en Freud. Añado otro ejemplo, muy claro, que aparece junto a la afirmación del carácter regresivo de las pulsiones y que revela un frío distanciamiento respecto a las connotaciones demoníacas de la curiosidad: «Se me podría preguntar si yo estoy convencido y hasta qué punto de las hipótesis aquí desarrolladas. Mi respuesta sería que ni yo mismo estoy convencido ni trato de conseguir que otros lo estén. O, para ser más exactos: no sé hasta qué punto yo mismo creo en ellas. A mí me parece que aquí no tiene por qué convertirse en objeto de consideración un elemento emocional como la convicción. Uno puede entregar-

[1] S. Freud, «*Kurzer Abriss der Psychoanalyse*» (1923 [trad. cast.: *Esquema del psicoanálisis*, en *Obras Completas*, Biblioteca Nueva, ed, cit., vol. III]). En «*Selbsdarstellung*». *Schriften zur Geschichte der Psychoanalyse*, Francfort, 1971, pág. 206.

[2] S. Freud, «*Zur Geschichte der psychoanalytischen Bewegung*»(1914) (trad. cast.: *Historia del movimiento psicoanalítico*, ed. cit.). En «*Selbstdarstellung*», pág. 146 (en cast. *Autobiografía*, ed. cit., vol. III).

[3] *Ibid.*, pág. 155.

[4] S. Freud, *Jenseits des Lustprinzips*, en *Werke*, vol. XIII, pág. 23 (trad. cast.: *Más allá del principio del placer*, ed. cit., vol. III). Freud pasa al escrito *Das Ich und das Es* (*El yo y el ello, ibid.*, vol. III) remarcando que no hace otra cosa que desarrollar pensamientos tomados de *Más allá del principio de placer*, que «afronté con una cierta benévola curiosidad» (*Werke*, vol. XIII, pág. 237).

se a una argumentación y seguirla hasta donde pueda llevar movido únicamente por la curiosidad científica o, si se quiere, como un *advocatus diaboli*, no habiendo vendido por ello su alma al diablo».[1] Al lado de frases así habría que colocar las fórmulas positivistas en que se prohíbe una especulación desenfadada, tal como las planteara, por ejemplo, Auguste Comte.

La distancia de una curiosidad que se expande entre la introspección y la especulación y la cercanía del compromiso terapéutico no compiten, en Freud, entre sí porque coinciden el enfoque racional y la autoganancia. «Freud describe el lado inconsciente de nuestra naturaleza no movido simplemente por una curiosidad intelectual: querría que nosotros nos hiciéramos conscientes de que podemos mantenerlo a raya, que tengamos conciencia, en lo posible, de nosotros mismos.»[2] Pero esta convergencia final no excluiría el que la motivación originaria sólo quede traducida en un grado secundario en el enfoque terapéutico: «Una vez que la formación de la técnica de interpretación había satisfecho, por decirlo así, el deseo de saber del analista, el interés tenía que concentrarse en el problema sobre cuáles eran las vías para lograr influir de la forma más conveniente en el paciente».[3] El modelo del inconsciente permitiría la atribución de acciones de las que el ejecutor no sabe nada y de sufrimientos en los que el sujeto no experimenta nada. Como visualización fundamental de todos los procesos de esclarecimiento podríamos pensar en la alegoría de la caverna platónica: los encadenados no saben nada del carácter especular y fantasmal de la realidad que se les es presentada, y uno de ellos tiene que ser sacado a la fuerza de la cueva hasta la libertad de la realidad auténtica. Pero lo que seguiría sin aclarar y no es dicho en la alegoría de la caverna es a partir de qué impulsos pueden llevarse a efecto el desencadenamiento y la decepción de los presos; no ocurre nada hasta que el *decepcionado* vuelve a la cueva a librar a los otros de su maleficio. La transición de la teoría de la pura contemplación a la praxis de la enseñanza se podría, indirectamente, entender considerando el contexto político de la *Politeia*, pero también sería sospechosa de la obtención de una relación de poder. El psicoanálisis aún se las tendrá que ver a fondo con este problema. ¿Que cosa ocupará el lugar de la curiosidad cuando ésta esté satisfecha?

La curiosidad intelectual ha sido tematizada y problematizada en el psicoanálisis de una doble manera. Primero, en relación con la definición del psicoanálisis

[1] S. Freud, *Werke*, vol. XIII, pág. 63 y sig.

Véase el papel de la curiosidad, como una forma juvenil y no vinculante en la carta a Martha Bernays, del 2 de febrero der 1886 (*Briefe*, 196 [trad. cast: *Cartas*, en este caso *Cartas de juventud*, trad. de A. Ackermann, Gedisa, Barcelona, 1992): «Hubo un tiempo en que yo no era otra cosa que un ser ansioso de saber y un ambicioso [...]».

[2] A. C. MacIntyre, *Das Unbewusste. Eine Begriffsanalyse*, Francfort, 1968, pág. 131.

[3] S. Freud, *Psychoanalyse und Libidotheorie*, en *Werke*, vol. XIII, pág. 225 (trad. cast.: *Psicoanálisis y teoría de la libido*, ed. cit., vol. III).

como terapia, con el origen del mismo a partir de un «procedimiento catártico»: «El psicoanálisis es un procedimiento médico, que aspira a curar determinadas formas de neurosis mediante una técnica psicológica».[1] Pero una terapia basada, en tan algo grado, en el desocultamiento de aquello que se escapa y oculta en todo un mecanismo de encubrimientos cae fácilmente en el peligro –y en la sospecha– de regresión hacia un interés que ya no es sino teórico. Sobre todo –y éste el otro aspecto– cuando ella misma suministra una teoría de ese interés al hablar de la transformación de una genuina energía inespecífica, la libido.

Sería del placer de la exhibición sexual en la infancia de donde «derivaría después el deseo de saber».[2] Si la «organización sexual pregenital» tiene ya preparada la disposición tanto para sublimar como también para compensar neuróticamente las represiones entonces es comprensible que lo que Freud llama «pulsión de saber» sea, por un lado, «en el fondo, un retoño sublimado, elevado al nivel de lo intelectual, de la pulsión de dominio» y, por otro, pueda «sustituir, en el mecanismo de la neurosis obsesiva, al sadismo» (porque, dentro de tal mecanismo, el «predecesor» genético se convertiría en su «representante» compensatorio).[3] La sublimación malograda puede ser sustituida por regresiones de sello infantil; Freud ha ejemplificado esto, en relación con la curiosidad intelectual, en Leonardo da Vinci, convertido, «primero, en investigador al servicio aún de su arte, pero más tarde independientemente de él y lejos de él».[4] En el desarrollo experimentado por Leonardo, «el investigador no habría dejado nunca totalmente libre al artista y, con frecuencia, le habría perjudicado gravemente, para acabar, quizás, reprimiéndole al final». Esta concepción tomaría en serio la legendaria sentencia que la *Vita* de Vasari pone en boca del artista moribundo: éste habría ofendido a Dios y a los hombres *«non avendo operato nell'arte come si convenia»*. El conflicto entre el artista y el investigador en la persona de Leonardo habría aparecido, primero, en forma de inhibición, en la lentitud con que trabajaba y en aquel frecuente resignarse a la obra fragmentaria. Freud se niega a creer lo que el propio Leonardo dice en su *Trattato*: para poder amar al inventor del mundo él había querido primeramente conocer sus obras. La energía afectiva estaría ya encerrada, en sus inicios, en un «interés de orden conceptual». Es interesante señalar aquí la metáfora del mecanismo de propulsión hidráulica, que nos hace ver cómo, para Freud, el apremio

[1] S. Freud, *Das Interesse an der Psychoanalyse*, *ibid.*, vol. VIII, pág. 390 (trad. cast.: *Múltiple interés del psicoanálisis*, ed. cit., vol. II).

[2] S. Freud, *Über Psychoanalyse*, IV Conferencia, *ibid.*, vol. VIII, pág. 46 (trad. cast.: *Psicoanálisis*, ed. cit., vol. II).

[3] S. Freud, *Die Disposition zur Zwangsneurose*, *ibid.*, vol. VIII, pág. 450 (trad. cast.: *La disposición a la neurosis obsesiva*, ed. cit., vol. II).

[4] S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung des Leonardo da Vinci*, *ibid.*, vol. VIII, pág. 206 (trad. cast.: *Un recuerdo infantil de Leonardo da Vinci*, vol. II).

de conocer no puede ser sino una derivación secundaria de una energía original inespecífica: «Había transformado la pasión únicamente en ansia de saber; entregándose a la investigación con aquella perseverancia, continuidad y profundidad que se derivan de la pasión, y, una vez llegado a la cima de la labor intelectual, tras haber adquirido el conocimiento, deja que se desencadene aquel afecto tanto tiempo retenido, lo deja fluir libremente, como a un brazo del río desviado de la corriente, después de que ha impulsado el mecanismo hidráulico».[1] Pero la metáfora tiene que seguir siendo aplicada en la cima del propio conocimiento: tanto en el proceso de transformaciones psíquicas como en el de transformaciones físicas aparecen, en el balance total de la energía, pérdidas irrecuperables. «Puede que las transformaciones de la fuerza pulsional psíquica en distintos modos de actividad no sean realizables con menos pérdidas que las transformaciones de las fuerzas físicas.» Lo cual significaría, para la comprensión de Leonardo, que «ese aplazamiento del amor hasta después de haber conocido se convierte en un sustitutivo del mismo».

Tenemos que ser conscientes de que nos hallamos aquí ante una valoración de la relación entre el impulso de saber teórico y la productividad artística que sigue teniendo, o renovando, algo de aquel antiguo conflicto entre la pura teoría y la praxis de efectos salvíficos. La curiosidad por la teoría significaría ya una regresión de la malograda sublimación suprema hecha en la obra estética, cosa anunciada por aquellos síntomas de inhibición y de dificultades creativas. La curiosidad sería una huida ante el fracaso de la madurez: «Y, en vez de obrar, en vez de crear, uno se ha puesto a investigar». La obra sería algo limitado, mientras que la teoría no tiene límites; el hecho de tener que dar un rodeo por la teoría para llegar a la praxis dejaría a la obra en la estacada, en un estado fragmentario: «Ya no tomó la resolución de poner un límite a su pretensión de aislar la obra de arte, de sacarla de aquel gran contexto en donde él sabía que debía estar ubicada». La relación de servicio de la curiosidad de saber respecto a la realización de la obra habría quedado aquí pervertida; se habría mostrado que la teoría no se deja instrumentalizar. Claro que esto es, para Freud, el indicio de que se da una fijación infantil a un predominio de este tipo y una *intensificación* producida por fuerzas pulsiones sexuales, de manera que el deseo de saber se convierte en un sucedáneo: «Un hombre así investigaría, por ejemplo, con la misma entrega pasional con la que otro practica el amor, hasta tal punto que, en vez de amar, podría investigar». Si en el deseo de saber el «precedesor» se puede convertir, de esta manera, en el «representante», tendrá que haber una «historia» que vaya desde el enfoque infantil al predominio posterior de esta curiosidad por la teoría. Freud tipifica esta historia como la historia de una inhibición por efecto de la represión, o bien la historia, por un lado, de la fijación

[1] S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung*, pág. 129 y 141 y sig.

a un comportamiento obsesivo, y, por otro, de una sublimación y sustitución logradas, donde la energía libidinal escaparía a la represión «sublimándose desde el principio como deseo de saber y tomando partido, intensificándola, por esa fuerte pulsión del investigador».[1] Sólo este último se ahorraría las esclavitudes tanto de la inhibición como de la obsesión, tanto de la represión como de la irrupción del inconsciente, mediante la continuidad del proceso de sublimación. Leonardo representaría esa «historia», reconstruida por Freud a partir del análisis de un recuerdo de infancia de la fantasía de los buitres.

Esto lo podemos dejar aquí de lado. Pero es importante para nosotros subrayar la hipótesis del origen de la conexión entre el deseo de saber y la negación de la autoridad a partir de la unión con la madre y la rivalidad con el padre de la infancia. Rehabilitar la *curiositas* significaba para Leonardo y su época dos cosas: una superación de toda aquella reserva de cosas que guardaba para sí la divinidad y una negación de la autoridad de la Antigüedad. Al decidirse por el sondeo de la naturaleza y contra la idea de que los *antiguos* habrían agotado el conocimiento «no hacía él sino repetir, en la sublimación más alta que el ser humano puede alcanzar, la toma de partido que se le había ya impuesto al pequeño muchacho que miraba sorprendido el mundo», o sea, la renuncia al padre del hijo bastardo y el refugio en la ternura de la madre (naturaleza).[2] La primera curiosidad sexual, no reprimida por la vinculación con el padre (la autoridad) quedó estabilizada, autoafirmándose incluso contra las reservas de la religión –que no harían sino incrementar el complejo paterno– y convirtiéndose, en la sublimación del adulto, en algo, diríamos, abstracto: «La audacia e independencia de su posterior investigación científica presupone aquella investigación sexual infantil, que no había sido reprimida por el padre, y la continúa en el alejamiento de lo sexual».

La patografía de las ansias de saber de Leonardo –por muy hipotético que pueda ser el contenido histórico de la misma y por muy poco que haya podido tener en cuenta las circunstancias históricas de su biografía– hace que, con este procedimiento indirecto, la problemática de la tensa relación existente entre la teoría y la terapia en el propio psicoanálisis quede más clara de lo que permitiría suponer lo que dice su propio fundador, entregado a su «curiosidad científica», con vistas a la convergencia de ambas. La curiosidad instrumentalizada tanto por Leonardo como por su analista descansaría en una potente base energética que haría posible su conversión en algo autárquico. En todo caso, da la impresión de que, en el análisis de sus renuncias, el artista que se debe a su obra, más que estar dando un rodeo para llegar a la misma, se está desviando de ella.

[1] S. Freud, *Eine Kindheitserinnerung*, pág. 147 y sig.

[2] *Ibid.*, pág. 194.

CUARTA PARTE:

ASPECTOS DE UN UMBRAL DE ÉPOCAS

I
Las épocas del concepto de época

Nunca se ha podido asegurar como hecho histórico que alguna vez, a partir del aquí y ahora, pueda surgir una nueva *época* de la historia del mundo y que uno pueda ser testigo de ello –como quería hacer creer Goethe a los desanimados combatientes la tarde de la *cannonade* de Valmy–. Acaso no fuera ésta una expresión tan solemne como suena a nuestros oídos, ni siquiera si la intención era usarla como una hipérbole irónica. Para nosotros una *época* no sería otra cosa que lo que ha introducido algo que, retórica e hiperbólicamente hablando, *hace época*.

La duda de los filólogos e historiadores es sobre si Goethe, recordando en 1820 su *Kampagne in Frankreich 1792*, se toma lo suficientemente en serio desde un punto de vista histórico como para poder emitir una sentencia sobre aquellos hechos, o bien proyecta, haciendo uso de la libertad poética, sobre la tarde de la batalla perdida todo lo que él había ido entretanto experimentando y pensando acerca de la Revolución y de sus consecuencias; sea como fuere, esta duda hace que nos demos cuenta de que, desde entonces, se ha venido asociando a la expresión «época» un incremento de significación difícilmente ya superable. Cuando oímos hablar de una *nueva época* casi quisiéramos preguntar: ¿cuántas veces fue una *nueva época*? ¿Menos en el año 1792, o incluso en 1820, que tras haber sido hinchado el concepto por parte del historicismo, que necesitaba crear grandes individualidades de la historia reuniendo frases señaladas pronunciadas en el trascurso de la misma? Según lo que Goethe escribiera a Knebel, el 27 de septiembre de 1792, por primera vez, sobre Valmy, podemos ver cómo se sintió obligado, para extraer algo de su testimonio, a añadir a la expresión «época» el adjetivo «importante».

En el *Staatsarchiv* de Viena hay una bonita prueba, aducida por Conte Corti en su historia sobre la Casa Rothschild, de que el término «época» pudo ser usado durante mucho tiempo todavía de una forma descuidada e intrascendente. Se trata de una carta de Amschel Meyer *senior* dirigida a Metternich, que entonces, el 3 de noviembre de 1821, se encontraba en el Bundestag de Francfort, invitándole a al-

morzar en casa de Rothschild: «Si tengo la suerte de que usted venga, esto haría *época* en mi vida [...]».[1] Lo cual no sonaba tanto a adulación exagerada como a nosotros nos parece. El término «época» recién empezaba a significar algo distinto.

Entre los dos usos del término, en 1792 y 1820, para referirse a la batalla de Valmy estaría la experiencia histórica de Goethe con el demonio napoleónico en su ascenso y en su decadencia, el encuentro con *una* «época» surgida de *la* «época» de la revolución. Para un contemporáneo, constituía una visión incomparable de la historia poder comprobar que –y cómo– esa Revolución que Goethe había sentido acercarse como un acontecimiento de la naturaleza, pudo acabar, diez años después, con un simple movimiento de la mano, cuando el primer cónsul proclamó, el 15 de diciembre de 1799: «*Citoyens, la Révolution est fixée aux principes qui l'ont commencé. Elle est finie*». Parecía que la historia había reducido sus dimensiones a las del mundo de la vida y se había avenido a poner término a esos grandes acontecimientos. El 13 de julio de 1796 Goethe escribía a Schiller que ese día él estaba viviendo «también su época particular»: su vida de pareja había cumplido ocho años y la Revolución francesa siete. Por mucho que un paralelismo así entre la situación personal y la general parezca más una broma que un rasgo de arrogancia, el mero hecho de hablar de una época personal constituiría ya una trasposición del concepto de época histórica.[2]

Más importante sería el hecho de que, en vez de momentos puntuales, aparezcan períodos de tiempo. En la carta escrita a Knebel desde el campamento militar, la «época importante» a que se refería no era otra cosa que el acontecer de la propia campaña, de la que Goethe escribe que le «ha encantado ver todo esto con mis propios ojos». Cuando, casi tres décadas mas tarde, incluya, bajo el lema *Auch ich in der Champagne!*,[3] su descripción de la noche del 19 de septiembre de 1792, lo que él ahora llama la «nueva época de la historia del mundo» se habría convertido en un período de tiempo del que habla para alentar a los consternados aquí y ahora y ayudarlos a salir de ese estado anímico.[4] Se tendrá que suponer que la conexión comunicada a Knebel entre palabras de aliento sea más probable que lo que

[1] E. C. Conte Corti, *Der Aufstieg des Hauses Rothschild*, Leipzig, 1927, pág. 285.

[2] Todavía en 1781 Goethe podía escribir tranquilamente a Charlotte von Stein: «Estos días hacen, una vez más, época en mi vida». Lo dice porque se siente empujado a tomar «determinadas decisiones» (3 de mayo de 1781). O leamos lo que escribe, poco después: «En la situación en que me encuentro», el hecho de trabar conocimiento con Friedrich Melchior Grimm «seguro que hace época en mi vida» (1 de octubre de 1781). Y, de nuevo, a la Charlotte ausente: «Es, para mí, una época extraordinaria, justamente ahora que te echo tanto en falta» (9 de julio de 1786). Un poco más tarde, después de su huida a Italia, escribe en el diario que está haciendo para Charlotte: «¡Adiós! Y acuérdate de mí en esta época importante de mi vida» (14 de octubre de 1786). Aquí necesita recurrir, para dar más fuerza al término «época», al epíteto «importante».

[3] Como *Et in Arcadia ego* del cuadro de Nicolas Poussin: «¡Y, en la campaña, yo!» (*N. del T.*)

[4] J. W. von Goethe, *Kampagne in Frankreich*, noche del 19 de septiembre de 1792 (*Werke*, ed. de E. Beutler vol. XII, 289 [trad. cast.: *Campaña de Francia*, Espasa-Calpe, Madrid, 1952]).

escribe casi tres décadas más tarde. Para la historia del concepto, que trata de captar el cambio operado en él entre la Ilustración y el historicismo, sólo tendría importancia la diferencia constatada en los dos documentos.

Si nos atenemos al origen del término, la expresión «época» resultaría más apropiada para designar un acontecimiento puntual de singular importancia que el período de tiempo inaugurado por el mismo y que la ha de caracterizar.[1] La palabra griega *epoché* significa la interrupción de un movimiento, y luego también el punto en el que el movimiento es detenido o invertido. A partir de este significado fundamental, los antiguos escépticos lo utilizaron para disponer la *detención* del movimiento cognoscitivo y del juicio, lo que conlleva asimismo una *abstención*, para escapar así, de una vez por siempre, a todo riesgo de error. En terminología astronómica, la *epoché* era el punto de observación más excelente de un cuerpo celeste, su paso por el *cenit*, su cercanía o lejanía máxima respecto a otro astro; desde el punto de vista astrológico, constituía una posición o constelación de los astros con un significado especial, transmitido por la tradición. Las distancias respecto a puntos definibles pueden servir para la determinación del tiempo; pero, en sentido estricto, deberían ser llamadas «épocas» no los lapsos de tiempo, sino sus puntos de partida. Así continúa siendo en el uso que de ellas se hace en la cronología histórica, que presupone un esquema de acontecimientos puntuales separados entre sí, descuidando los avatares que pueda haber entre ellos como *depresiones* de unos sucesos no significativos.

La individualización de los períodos de tiempo históricos como unidades complejas de acontecimientos y efectos, la preferencia que se muestra, antes que por las acciones, por las situaciones, y por las configuraciones antes que por las figuras dan un vuelco, en la historiografía moderna, a la genuina relación existente en el concepto de época: el acontecimiento se convertiría en una magnitud histórica por la situación que suscita y determina. Cuando Goethe compara la duración de su convivencia con Christiane con la duración de la Revolución francesa, el término «época» no significa aquí, para sorpresa nuestra, algo que habría empezado con unos acontecimientos históricamente datables, sino la cantidad de tiempo que nos distancia de ellos. Resultaba fácil desprender las situaciones aparecidas entonces de las aparecidas anteriormente y, gracias a esa discontinuidad, hacer una equiparación entre ellas.

Sólo posteriormente dará Goethe un paso más. En el diario de 1831, anota, tras la lectura de las obras de Galileo, «sumamente sorprendido», la diferencia que separa su propio tiempo de ese otro anterior, con una ciencia de la naturaleza dejada únicamente a merced del entendimiento humano y de una «filosofía autoescindida».

[1] H. Diller y F. Schalk, *Studien zur Periodisierung und zum Epochenbegriff*, Maguncia, 1972 (Abh. Akademie Mainz, Geistes- und sozialwiss. Kl., nº 4).

Galileo habría muerto el mismo año en que naciera Newton. Y ahora se podría esperar que ese año de 1642 fuera fijado por Goethe, siguiendo su forma de hablar anterior, como un *hito* decisivo, como algo que *hace época*. La decepción de esta esperanza pondría de relieve el cambio que se ha efectuado, cuando el autor sigue diciendo en sus apuntes: «He aquí la Navidad de nuestros tiempos modernos. Sólo ahora se me hace claro, a partir del antagonismo entre estas dos épocas, el concepto [...]».[1] Únicamente la metáfora secularizada de la «Navidad» sigue relacionando lo estrictamente datable de los acontecimientos originarios de la ciencia moderna con el prototipo de lo que es la división más decisiva del tiempo histórico, tal como lo había acuñado la cronología cristiana. Pero cuando se habla de un «antagonismo» entre las dos épocas no se trata ya del hito que las separa, sino solamente de las propiedades y peculiaridades de los dos espacios de tiempo separados por aquél.

Este concepto de época deja atrás las necesidades cronológicas de la historiografía. Las épocas no serían vistas sólo y primariamente como separadas, sino como comparables entre sí. Y la diferencia entre ellas puede ser conceptualizada. *L'histoire universelle* del obispo Bossuet, a la que Voltaire contrapuso su filosofía de la historia, seguía relacionando el concepto de época con el punto de vista preferido del espectador de la historia, para el que sería posible la comparación entre diversas épocas. No sería la propia historia la que hace alto en un punto, sino ese espectador de la misma, a fin de tener una visión panorámica del antes y del después, evitando así los anacronismos, esos errores que consisten en confundir los distintos períodos de tiempo.[2] Ese punto no puede ser cualquier punto ni puede ser elegido desde una óptica subjetiva. De lo contrario, no bastaría para distinguir las

[1] J. W. Goethe, *Tagebuch*, 24 de junio de 1831 (trad. cast.: *Diarios y Anales*, trad. de R. Cansinos Asséns, Edicions 62, Barcelona, 1986).

[2] J. B. Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (3ª ed., París, 1700), 13ª ed., Amsterdam, 1738, I, 5 (trad. cast.: *Discurso sobre historia universal*, Aguilar, Madrid, 1946): «*C'est ce qui s'appelle Époque, d'un mot Grec, qui signifie s'arrêter, parce qu'on s'arrête là pour considérer comme d'un lieu de repos, tout ce qui est arrivé devant ou après, et éviter par ce moyen les anachronismes, c'est-à-dire, cette sorte d'erreur qui fait confondre les temps*». La expresión «época» se usaría incluso para designar el punto de inflexión más señalado de la historia de la ciencia. Alexis-Claude Clairaut, admitido en la Academia de las Ciencias por sus aportaciones matemáticas ya con dieciocho años y que después participó en la expedición de Maupertuis a Laponia para demostrar el achatamiento de la tierra, declaró, el 15 de noviembre de 1747, en una sesión pública de la Academia, refiriéndose a la obra de Newton: «*Le fameux livre des Principes mathématiques de la Philosophie naturelle a été l'époque d'une grande révolution dans la Physique*». (*Du système du monde, dans les principes de la gravitation universelle*, 1754, cit. por I. Bernard Cohen, «*The eighteenth-century origins of the concept of scientific revolution*», en *Journal of the History of Ideas*, XXXVII, 1976, pág. 263). La vinculación del concepto de «época» con una idea de «revolución» se seguiría basando, exclusivamente, en la metáfora del punto *sobresaliente* de la figura geométrica que describe la trayectoria de un cuerpo celeste. Finalmente, Voltaire concebía la época de la *Ilustración* tanto como una república de los espíritus extendida por toda Europa y más allá de ella como también en el sentido de un lapso de tiempo caracterizado por una *revolución*. «*Je vois avec plaisir qu'il se forme dans l'Europe une république immense d'esprits cultivés. La lumière se comunique de tous les côtés* [...]. *Il s'est fait depuis environ quinze ans une révolution dans les esprits que sera une grande époque*» (A D. M. Golitsuin, 14 de agosto de 1767, en *Correspondance*, ed. Besterman, LXVI, pág. 181). Aquí se habría invertido la relación entre los términos «revolución» y «época»: es la *revolución* la que inicia la *época*, que sería una consecuencia de aquélla y surgiría de ella.

épocas, pues lo que éste franquea al espectador ha de contener necesariamente los criterios objetivos precisados para evitar tales anacronismos. Cuando el obispo de Meaux habla de infortunios, salta a la vista a qué clase de infortunios se refiere; pero no es esto lo que nos importa señalar, sino el carácter fungible del concepto de época. La cualidad de la época se presentaría, primero, como un compendio de aquellas características que preservan al historiador de nivelar el curso de la historia y hacer del mismo algo monótono y siempre igual, evitando así caer en el error de pensar que todo puede ocurrir en todo tiempo. Independientemente de las intenciones que pueda albergar nuestro eclesiástico al teorizar sobre la historia universal, ésa podría ser, de hecho, la definición más completa de las posibilidades de error que acechan al conocimiento histórico.

Empieza a determinarse el concepto de época no por un punto en el tiempo, sino por los períodos de tiempo que aquél separa. De este modo, a la pregunta sobre la datación de los puntos de inflexión de la historia se superpondría esta otra sobre los factores y las características de las formaciones sociales que se tocan en ese punto. A largo plazo, esta «prevalencia de un determinado estado de cosas»[1] tendrá sus consecuencias metodológicas. Sobre todo en relación con la cuestión sobre la valoración realista o nominalista de los conceptos de época. La decisión a tomar frente a esta alternativa epistemológica se la ha hecho depender, casi exclusivamente, de que sea posible transmitir una datación clara de los cortes que separan las épocas. Quienes tienen una concepción realista de los conceptos de época han fracasado siempre por someterse a esta exigencia. Pues ¿cómo no se va a admitir la superficialidad de esa enfática predilección por el año en que Galileo moría y Newton nacía cuando ambos eran los menos indicados –uno estaba muriendo y el otro naciendo– para conseguir que tales sucesos *hiciesen época*?

Con todo, esa coincidencia en la datación, que Goethe celebraba como la *epifanía* de la Edad Moderna, sigue teniendo aquella pregnancia mítica que, al menos ocasionalmente, parece haberle bastado a la necesidad de una búsqueda de sentido en la historia. Pues el que en toda investigación histórica desempeña un papel importante sopesar las posibilidades que ha habido no sólo de relacionarse de una forma determinada con la historia o dejarse determinar por ella, sino incluso de *influir* en ella –por mínima que pueda ser la participación, y aunque únicamente sea por nacimiento o muerte– queda de manifiesto por la necesidad que

[1] M. Riedel, artículo «*Epoche, Epochenbewusstsein*», en *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, vol. III, pág. 597.

se tiene de obtener claridad sobre tales factores. Las marcas constatables en el tiempo, que continúan estando vinculadas con el concepto de época, si bien ya no la constituyen ellas solas, nos aseguran que un conjunto de acciones valiosas y decisiones claras y una cantidad ingente de energía y entendimiento habrían llevado a esos *virajes* de un determinado *estado de cosas* y lo podrían seguir haciendo todavía. Al ver a Lutero alzando el martillo para clavar sus tesis uno cree descubrir que hay razones para afirmar que la historia no se hace por sí sola y sin más.

Claro que nunca se puede hacer lo suficiente para tratar de satisfacer la necesidad de pregnancia de todos los que quisieran ser sujetos de la historia; han surgido, desde tiempo atrás, imágenes talladas con demasiada fuerza. Una ciencia que se deje perturbar fácilmente por la cuestión de su *relevancia* se presta a ser rápidamente contentada. Esto no debe impedir que se descubran las raíces del malestar de la historia, al que ella quisiera proporcionar curación. El cansancio que provoca el concepto clásico de progreso tiene también que ver con esa homogénea falta de interrupción del cuadro histórico que él ofrece, acompañado de una definición del proceso que –por seguir con el lenguaje característico del término «época»– no admitiría la existencia de ningún punto de parada y de viraje perceptibles y accesibles en el mundo corriente de la vida. Esto es lo que Goethe, de nuevo, ha expresado al comienzo de su introducción de los *Materialien zur Geschichte der Farbenlehre*, con un uso peculiar del concepto de época. «A una juventud con aspiraciones, la historia le resulta más molesta que alegre, porque a ella le gustaría empezar desde sí misma una nueva época; es más, comenzar de nuevo una época primigenia del mundo [...].» Esto tendría que ver, en buena parte, con el descrédito del historicismo. Éste se vio obligado a llevar a cabo, pese a la individualización que hace de las figuras de las distintas épocas, una reducción de los hechos a algo siempre anterior (de lo que serían un resultado), produciendo sin cesar, mediante la mera acumulación del material histórico y sin programa alguno, nuevas transiciones y nivelaciones. Piénsese, por ejemplo, en lo que ha pasado, gracias a la diligencia de los estudios históricos, con todas aquellas figuras heroicas de los orígenes de la historia de la filosofía, o en los rasgos aún medievales puestos de relieve, pese a su gesto de rechazo de la tradición, en Copérnico, Bacon o Descartes.

Desde el mismo momento en que el historicismo empezó a tener éxito como movimiento del conocimiento histórico trabajaba en contra de su propia intención de demostrar que las épocas han sido moldeadas por el propio proceso histórico. El desmontaje de la mitificación de las acciones y de los acontecimientos históricos habría hecho de la «época» un instrumento de ordenación de dudosa admisibilidad. No se trataría, fundamentalmente, de la expresa autocomprensión de la misma que aparece en las fuentes. Una conciencia de separación decidida respecto al pasado como la que se ha dado al principio de la Edad Moderna no puede pedirse, del mismo modo, de ninguna otra época. Ni siquiera serviría para

caracterizar la formación de la Edad Media, ya que ésta buscaba su legitimidad precisamente en su conexión con el sistema intelectual de la Antigüedad y mediante la conformación de su identidad con la vista puesta en aquélla. El hecho de autodefinirse la Edad Moderna como una época de la historia del mundo y de querer realizarse como tal no debería darle aún una ventaja respecto a la Edad Media, que más bien trataba de ocultar que ella ya no era aquella Antigüedad que presuntamente anticipaba al cristianismo. Por tanto, incluso si la Edad Moderna quería ser expresamente esto, una *Neuzeit* (una Edad *Nueva*) y apartar de sí misma el tiempo inmediatamente anterior como *Mittelalter* (Edad *Media*), encajándola *en medio*, entre sí misma y la *Edad Antigua*, tal proclamación no significaría aún, para el conocimiento histórico, que todo eso se corresponda con algo real. Mientras que para la Edad Media incipiente el *sentido* de su recepción de materiales de la Antigüedad era ocultar el *motivo* de tal recepción, la Edad Moderna se entregó decididamente a una ruptura con la historia, a fin de solapar el fenómeno del *cambio de reparto de papeles* que estaba teniendo lugar –con su referencia a una retícula de necesidades que había permanecido constante.

El romanticismo, al recurrir a los que Petrarca fuera el primero en llamar los «siglos oscuros», se contraponía a la conciencia que de sí misma tenía la Ilustración, de ser, por su intención de racionalidad, la representación neta de la nueva época. Y la tarea del romanticismo se emprendió, una vez más, con ayuda de la categoría de la *secularización*, como quintaesencia de los fenómenos constitutivos de la Edad Moderna; se admitió la ruptura de época, pero luego se le exigió que confesase la ilegitimidad de sus recursos, no sin sugerir, al menos, algunas formas de restitución, de reconexión con su identidad substancial. El romanticismo y el historicismo habían empezado a reintegrar de nuevo en una concepción unitaria de la historia los siglos que van desde el final de Roma al de Bizancio. En el fondo, satisfacían así el deseo secreto que ya tenía el humanismo de ir acortando cada vez más las distancias entre la Antigüedad y su Renacimiento, cuando presentaba el ínterin de la Edad Media como un pasajero fracaso bibliotecario; pero también satisfacían la necesidad, igualmente inconfesada, de todo racionalismo, de volver a recuperar la razón como la instancia predominante y siempre presente de la historia humana, después de aquel polémico dibujo en blanco y negro sobre ella que había transmitido la Ilustración. La transformación de la Edad Media en un *Renacimiento* que cada vez se extendía más hacia atrás en la historia no sólo borraba la diferencia entre épocas, sino que ayudó a triunfar –hasta llegar al estudio de los *tópoi*– al postulado, siempre plausible, de la existencia en la historia de una serie de constantes humanas. Toda la historia europea empezaba a ser vista como, al principio, sólo la Edad Moderna quería ser vista. Si había una historia de la literatura europea unitaria, ¿por qué Europa no iba a tener también una historia total y no quebrada?

Pero ¿no pasaría con las épocas lo que dice Heine, que cada una de ellas es como una esfinge, «que se precipita en el abismo tan pronto como ha quedado resuelto su enigma»?[1] ¿O bien esta formulación, datada en 1835, cuatro años después de la muerte de Hegel, se refería precisamente al concepto de época del «tiempo cumplido» de aquél, en el sentido de que no había podido resistir a los envites de las decepciones experimentadas en la confianza que se tenía en la visión idealista de la historia? Si no nos engañamos, el fenómeno de la época histórica ha de ser descrito más bien invirtiendo el sentido de la frase de Heine: las épocas de la historia se agotarían más por la transformación de sus certezas e incuestionabilidades en enigmas e inconsistencias que no por la solución de éstos. El acto de precipitarse en el abismo es algo, ciertamente, que tiene que ver con la imagen de la esfinge, que ve cómo se soluciona el enigma que ella plantea, quitándole, con ello, toda razón de ser; pero la vida histórica, aunque transcurra entre cosas que se derrumban y otras que se forman de nuevo, sólo puede ser entendida teniendo en cuenta el principio de la autoconservación, si no se la quiere atribuir oscuras pulsiones de muerte y deseos de hundimiento. Hasta el punto de inflexión que da origen a una nueva época, siendo, como es, el corte más radical, desempeñaría, sin embargo, una función de conservación de una identidad, en tanto el cambio que tiene que admitir no es sino el correlato de la constancia de las exigencias que ha de cumplir. Y entonces, más acá de las grandes concepciones de los proyectos de época, el proceso histórico produce sus *cambios de reparto de papeles*, como un saneamiento de su continuidad.

De momento, esto no es más que un principio heurístico. Proporcionaría un criterio sobre qué es lo que puede ser entendido aún en la historia cuando en ella se dan cambios radicales, transvaloraciones y giros decisivos que conciernen al conjunto de la estructura vital. Donde es más fácil que tenga éxito la aplicación de esta concepción es cuando se trata de realizar el ideal, ciertamente obsoleto, de una «historia del espíritu». Éste es, sin duda, el caso cuando el tema de la teoría de la historia no es otra cosa que la historia de la teoría, o sea, eso que actualmente puede ser llamado, sin ninguna actitud despectiva, *historia de la ciencia*.

No es que yo me lance aquí, tardíamente, a discutir sobre *La estructura de las revoluciones científicas*, de Thomas S. Kuhn. Tampoco es necesario hacerlo, si no se trata más que de la tipología de una teoría así de la historia de la ciencia, en cuanto presenta un proceso de una pregnancia singular. Hace que las consecuencias y la condensación del movimiento histórico no sólo se conviertan en factores de lo inevitable de sus cambios radicales, sino que, al mismo tiempo, muestra a éstos como algo que estaría al servicio de la autoconservación y autoconfirmación de

[1] H. Heine, *Die Romantische Schule*, I, en *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. III, pág. 362 (trad. cast.: *La escuela romántica*, trad. de R. Setton, Biblos, Buenos Aires, 2007).

una serie de experiencias y posiciones teóricas que siguen subyaciendo en el proceso temático. La historiografía de la ciencia, puesta, primero, al servicio de una búsqueda y ordenación de hechos, no podría anticipar de otra manera la integración de tales resultados, independientemente de lo que se derive de estudios casuísticos sobre factores fácticos, como, por ejemplo, interpretaciones de sueños o influjos sociales. Las *revoluciones científicas*, si se las toma al pie de la letra en toda su radicalidad, no pueden ser, en efecto, la última palabra de una concepción racional de la historia; de otro modo, esta concepción de la historia hubiera negado a su objeto aquella racionalidad que ella quería afirmar para sí misma.

Lo que ocurre en el desarrollo de una ciencia es un ejemplo –casi como un preparado–, más claro, de lo que mantiene en marcha, en formas de exteriorización más difusas, el proceso histórico en general: un sistema establecido se crea el instrumental para su consolidación y ampliación, afinando continuamente sus modos de fundamentación y aplicación, para, de esta manera, sacar a luz y acentuar incluso aquellos datos que ya no puede afrontar e incluir en el marco, dado de antemano, de las posiciones reconocidas. Esto sería la descripción de una situación lógica que ya Aristóteles había planteado bajo el título de *aporía* y Kant tratado en su *Dialéctica transcendental*. En ambos casos, el propio proceso cognoscitivo obliga a abandonar los presupuestos en que se basaba y a introducir nuevas suposiciones fundamentales, que si bien acaban con esta situación sin salida, no fuerzan a romper la identidad de la cantidad de movimiento que allí se ha acumulado.

La teoría de las *revoluciones científicas* describe, en gran parte, correctamente, el colapso de los correspondientes sistemas dominantes a causa del rigorismo que les es inmanente o al rasgo de *pedantería* de toda escuela, lo cual lleva inevitable y fatalmente a la automanifestación de aquellas discordancias marginales a partir de las cuales la duda y la contradicción se introducirán en el campo consolidado. Esta concepción de aquello que los historiadores han querido llamar *derrumbamientos* es muy susceptible de ser generalizada y aplicada a toda clase de fenómenos históricos. Pero tal concepción no ofrece, en absoluto, ninguna explicación para los actos de nuevas fundamentaciones que vayan a ocurrir después, donde se prefiera un nuevo «paradigma». Por mucho que los *decisionismos* puedan describir las consecuencias prácticas derivadas de determinadas perplejidades teóricas, en el plano de la historia de las teorías no hacen accesible ninguna experiencia análoga de sustitución de unos sistemas por otros. Creo que esto guarda una conexión con aquello que Kant llama la primera «analogía de la experiencia», enfrentándose a la cual no se podría hablar de experiencia alguna, tampoco de la histórica.

Pues el problema de la época ha de ser planteado a partir de la cuestión sobre la posibilidad de tener una experiencia de la misma. Todas las modificaciones, todos los cambios de lo antiguo a lo nuevo sólo nos son accesibles si pueden ser relacionados con un marco de referencia constante –en vez de la «substancia» de la

que habla Kant–, mediante el cual puedan ser definidos los requisitos que han de ser satisfechos tratándose del mismo *lugar*. El que lo nuevo en la historia no pueda ser cualquier cosa, sino que está sujeto al rigor de un conjunto de expectativas y necesidades ya dadas de antemano es la condición para que nosotros podamos tener un *conocimiento* de la historia. El concepto de *cambio de reparto de papeles* implica un mínimo de *identidad*, que tiene que poder ser encontrado –o, al menos supuesto y buscado– incluso en el movimiento más agitado de la historia. En el caso de que los sistemas sean producto, según dice Goethe, de una «visión sobre el mundo y el hombre», el mentado *cambio de reparto de papeles* significaría que los diferentes enunciados pueden ser entendidos como respuestas a preguntas que son iguales.

Aquí no nos las tenemos que ver con las constantes clásicas de la antropología filosófica ni con las *verdades eternas* de la metafísica. La expresión «substancia» no debiera ser introducida en este contexto, dado que cualquier clase de substancialismo histórico –como el que se esconde, por ejemplo, en el teorema de la secularización– haría referencia a los contenidos, que, en el procedimiento de ese *cambio de reparto de papeles* no se revelan precisamente como estables. Es suficiente que las condiciones que sirvan de marco sean soportes de la conciencia, tanto como los contenidos encasillados en él, que, por consiguiente, las preguntas sean, respecto a las respuestas, relativamente constantes. Es fácil disipar la sospecha de que aquí estaría implicada la metafísica de un metasistema: para aquello que asigna a los correspondientes cambios de reparto de papeles su armazón funcional basta que haya una durabilidad, que sería muy grande tanto en lo concerniente a nuestra capacidad de percepción de los acontecimientos históricos como en lo referente a la intensidad de transformación de los mismos.

Durante las fases funcionales latentes de este marco referencial –o sea, en los períodos de tiempo que nosotros atribuimos, como sus acuñaciones clásicas, a las distintas épocas– tendría que darse por supuesta la existencia, sobre todo, de una serie de dilataciones y contracciones: determinadas preguntas, en un nuevo cambio radical, dejan de ser planteadas, y las respuestas que antaño se dieron a las mismas nos parecen pura dogmática, una especie de redundancia imaginaria. Un ejemplo impresionante de esto que decimos sería el hecho de que no siempre se haya preguntado y, evidentemente, no siempre se seguirá preguntando, por la inmortalidad; una vez introducida, tras la cautividad de Babilonia, en el texto bíblico, tuvo reservado un puesto, variable, pero obligado, en todo sistema que despegara, hasta llegar al postulado kantiano de la inmortalidad. Sólo el alargamiento real de la duración de la vida y la menor penosidad de esta ganancia de tiempo han hecho que desfallezca el interés por la cuestión de la inmortalidad y que no ocupe ya el puesto que tenía en los distintos sistemas. Parece que incluso el cristianismo

actual apenas menciona el tema en su retórica, abandonando, de repente, un elemento básico de su identidad histórica.

Incluso si el concepto de época usado por el historiador sólo fuere un mero nombre utilizado para librarse de caer en un caos de material sin orden ni concierto y si, por ejemplo, la unidad del barroco no se hubiere dado en absoluto o sólo en algunos sectores parciales de la cultura, tal nominalismo no sería otra cosa que una forma de evitar correr uno mismo con el peso de la demostración. Que está siempre a cargo de la parte contraria. Las condiciones que se dan en el comienzo de la Edad Moderna podrían ser únicas. Y, de hecho, lo son. Esto no se basaría únicamente en que los presupuestos conceptuales del manejo del concepto de época por parte del historiador van ya implicados, en gran parte, en la comprensión que esta época tiene de sí misma. Más bien, el programa de la Edad Moderna no debe ser considerado como una producción enteramente originaria. El desarrollo de sus presupuestos conceptuales reflejaría ya aquella singular estructura de necesidades que se habían forzosamente configurado en la *autocatálisis* del propio sistema medieval.[1]

Que las condiciones para el realismo del concepto de época no puedan ser satisfechas de igual manera en cada caso es algo que se desprende de la imposibilidad de equiparar el cambio de época que tiene lugar entre la Antigüedad y el medievo cristiano con el habido entre la Edad Media y la Edad Moderna. La tardanza con que se formó el sistema medieval en relación con su factor fundamental, el cristianismo primitivo, nos revela cómo este sistema es, más que una interpretación auténtica y adecuada de un hito histórico como había sido aquél, una reelaboración del mismo que, en todo caso, lo trataría de recuperar. Sólo en época muy tardía se ha puesto el cristianismo a reivindicar el haber introducido una nueva fase de la historia. Al principio eso le estaba totalmente vedado, a causa de su animadversión, de signo escatológico, a la historia y la *ahistoricidad* que, el menos, se derivaba de ella. Tampoco la Antigüedad saliente se había sentido retada –aun sufriendo con las contradicciones de las grandes escuelas de su metafísica– a elaborar una nueva concepción de amplio alcance, sino que desarrolló una especie de actitud resignada ante el mundo que pudo adoptar tanto la forma de una disposición para propuestas de salvación de carácter transcendente como también la opuesta, la escéptica, o bien la de un inexpugnable heroísmo privado. En este sentido, la solución a las contradicciones de los últimos tiempos de la Antigüedad se contraponía a la superación de las dificultades con cuyos escollos iba a chocar mil años más tarde el sistema escolástico medieval. En este punto, habría llegado el tiempo, rechazando todo tipo de resignación, para un programa de

[1] Véase respecto a esto véase la segunda parte, cap. III, de este trabajo, «Las crisis de época en la Antigüedad y en la Edad Media en una comparación de los sistemas».

autoafirmación, frente a las inseguridades de lo transcendente. Por consiguiente, la Edad Moderna, a diferencia de la Edad Media, no estaba allí ya antes de su autointerpretación, de la cual, ciertamente, no habría surgido, pero que necesitaba continuamente en el proceso de su formación. La autocomprensión sería uno de los fenómenos constitutivos de esa fase histórica que comienza. Esto hace que el propio *concepto* de época se haya convertido en un elemento significativo de tal época.

¿Qué se espera ver cuando se plantea la cuestión del cambio de época? Dado que toda la historia consiste en cambios, los movimientos de época tendrán que ser considerados como movimientos acumulados o acelerados; pero luego también como movimientos dirigidos *en un solo sentido* donde se encuentran unidos estructuralmente, en recíproca dependencia. Quien hable de la realidad de un cambio de época se tendrá que encargar de demostrar que ha sucedido algo definitivo. Se ha de poder mostrar que hay algo ahí que ya no se podrá borrar de nuevo de la faz del mundo, que se ha producido algo en lo que ya no hay marcha atrás.

Jacob Burckhardt se planteó la pregunta sobre cuándo y de qué modo se decidió, para la Edad Media, que lo nuevo había adquirido preponderancia. Y lo que queda de manifiesto es que, en determinados puntos y hechos, resulta más fácil dar una respuesta negativa que otra positiva. Por mencionar un ejemplo: el emperador Juliano, conocido como el Apóstata, hubiera podido aún, con su entusiasmo por el paganismo, hacia mediados del siglo IV –entre los tiempos del emperador Constantino y la conquista de Roma por los visigodos–, dar de nuevo marcha atrás, o, al menos, dejar que coexistiesen el cristianismo y los antiguos cultos, si se pudiera «pensar en él sin la guerra con los persas y con un gobierno que hubiese durado unos diez años». Y entonces probablemente «el paganismo se habría visto fortificado y, al menos, no habría seguido desmantelándose, manteniéndose junto al cristianismo quién sabe durante cuánto tiempo, como una religión inaccesible a todo razonamiento».[1] Pero también si el arrianismo hubiera vencido «no habría habido en absoluto una Edad Media, o bien habría habido una Edad Media totalmente distinta».[2] No es casual que Burckhardt deje que se decida la cuestión de la Edad Media mediante la afirmación inequívoca de la Encarnación del Hijo de Dios; asimismo, tampoco parece casual que la cuestión de la Edad Mo-

[1] J. Burckhardt, *Historische Fragmente*, ed. de E. Dürr, nº 17.

[2] *Ibid.*, nº 18. Para Burckhardt, esto hubiera significado algo negativo: los judíos, que estaban del lado de los arrianos –probablemente porque tenía que aliviar su situación el hecho de que, según esa doctrina, no habrían matado al Hijo de Dios, *igual* en categoría al Padre–, hubieran vivido sin peligro con un arrianismo vencedor, «convirtiéndose en uno o dos siglos en los señores de todo el territorio y haciendo trabajar para ellos a los germanos y a los romanos». En otras palabras: ¡hubiera habido una Edad Media capitalista, lo que habría hecho superflua la Edad Moderna!

derna fuera a encontrar uno de sus indicadores en la oposición decidida a la Encarnación, con el inicio del entusiasmo panteísta de Giordano Bruno.

No hay testigos de los cambios radicales de época. El cambio de época es un *limes* inadvertido, no vinculado a ningún dato o acontecimiento pregnante. Pero en una consideración diferencial se señala un umbral, del que se puede decir o que aún no ha sido alcanzado o que ya sido traspasado. Por lo que se precisa, en el caso del cambio de época de la Edad Moderna, de la declaración de, al menos, dos testigos: el Cusano, que estuvo ya ante ese umbral, y el Nolano, que acababa de cruzarlo; el cardenal, relacionado con dicho umbral a causa de su preocupación por la existencia amenazada de su sistema, y el hereje, que, con una triunfante mirada retrospectiva, tiene la certeza de haberlo cruzado ya. Sus declaraciones ante la Inquisición no habrían podido convertirse en toda una *experiencia* histórica si no hubieran satisfecho las exigencias de ese principio fundamental, de carácter transcendental, según el cual el cambio de los fenómenos remite a algo que *perdura*, algo que, ciertamente, desde el punto de vista de la historia, no necesita ser más que perdurable de forma relativa. Por ello, el que se pueda demostrar la existencia, a ambos lados del umbral, de un sistema fundamentalmente idéntico en cuanto a las necesidades expresivas, la comprensión del mundo y la autocomprensión es uno de los presupuestos requeridos para que sea posible conseguir una visión clara de las coincidencias y, con ello, de las diferencias.

Tenemos, por un lado, la alta especulación de este pensador metafísico del siglo XV, intentando una vez más hacer objeto a la realidad de una intervención consecuentemente medieval; por otro, al fraile desclasado, al *magister* vagabundo y fracasado de finales del siglo XVI, que, más que comprender, postula y celebra el advenimiento de una nueva realidad; estos dos autores sólo pueden ser confrontados entre sí en la medida en que ambos nos dejen reconocer un marco congruente para su realidad y planteen cuestiones homólogas, a las cuales se siguen refiriendo, por muy contrarias que sean, sus respuestas. Sólo el análisis diferencial mostraría qué es lo que separa a sus posiciones, situadas a uno y otro lado del umbral de la época, descubriéndonos lo que ha tenido que pasar para forzar su inconciliabilidad.

Claro que cuanto pudo ser puesto al servicio de la autoconciencia de la Edad Moderna es incompatible con la admisión del supuesto de que el umbral entre esas dos épocas podría estar bajo la capa superficial de la cronología y de los acontecimientos datables gracias a ella. Pues conceder la existencia de esta separación *críptica* entre las dos épocas significaría ya, al fin y al cabo, que la Edad Media y la Edad Moderna habrían permanecido durante un buen trecho de la historia encajadas la una en la otra o, al menos, coexistiendo la una junto a la otra, en un fenotipo, en todo caso, indeciso. Una época que dice haberse querido, en cuanto tal época, a sí misma sólo podía ver satisfecha la exigencia de un dato significativo de la separa-

ción de los espíritus y de sus períodos de tiempo correspondientes en algo que *encarnase* esa voluntad fundacional, en una figura de *limes* ampliamente visible y eficaz. Personajes como Colón y Lutero, Copérnico y Descartes parecían ofrecer esa evidencia, sin que se resistieran, al fin y al cabo, a ello. Pues aquello de lo que echaba mano la conciencia histórica para desempeñar esta función volvía a ser expulsado, por parte de la *razón* histórica, de este su papel inaugurador. El conocimiento histórico, como no podría ser de otro modo, es hostil a cualquier concepción que hable de comienzos absolutos: entender la historia a partir de la historia significa remitir cada fenómeno a algo que *había estado ya siempre ahí*. Las figuras de fundadores fueron sucumbiendo ante la erosión provocada en ellas por los estudios históricos. Lo que pudo haber parecido una autocreación de la Edad Moderna se reveló, finalmente, como un mero punto de convergencia de una serie de líneas que venían de lejos, de los tiempos pasados.

Lo que al final está todavía ahí se convertiría en la norma a la que se debería ajustar lo que ha estado ya ahí desde siempre. Se siguen encontrando precursores de la actualidad hasta en las intuiciones de los presocráticos. La historia europea se habría transformado en una vasta preparación de la Edad Moderna, como queda expuesto, por ejemplo, en la obra monumental de Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, o en el último proyecto de Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, donde hace que los antiguos griegos den ya, inadvertidamente, aquel viraje y tomen aquel rumbo que, en Descartes, no recibiría sino su última determinación. Tal consideración de la historia, con todo lo consecuente que pueda ser en su configuración objetiva, se privaría a sí misma de la posibilidad de hacer valer que la conciencia que tiene de sí misma la Edad Moderna es la de ser una época singular y *definitiva*. Tenía razón Nietzsche cuando, llevado por la necesidad de encontrar un gesto monumental y obstinado contra la Edad Media, echaba en cara a los alemanes «el ser culpables de haber vaciado de sentido la última gran época que ha habido en la historia, el Renacimiento».[1]

Pues, de hecho, bajo la presión de la objetivación histórica, el Renacimiento era retrotraído cada vez más a las profundidades de la Edad Media, amalgamándose con ella, mientras que, en relación con las aportaciones presuntamente específicas de la Edad Moderna, se iban encontrando un número creciente de *precursores* en los siglos XIII y XIV, e incluso a finales de la época alejandrina. Así es como se iba cerrando, por ambos lados, ese hueco oscuro que había sido la Edad Media. Parecía reeditarse de nuevo, ahora con presupuestos humanos, la simetría, originariamente díptera, del esquema de la historia de la salvación.

Si para la objetivación histórica seguía subyaciendo un gran prejuicio en el nombre *Neuzeit* (Edad *Nueva*), entonces había una contradicción insuperable entre la autoconciencia de la época –sobre todo en cuanto es explicitada filosóficamente– y su nivelación en el plano teorético. Debe tener que ver con esta insolvencia el hecho de que la figura de Nicolás de Cusa atrajese hacia sí una atención analítica y descriptiva que no ha cesado desde hace quinientos años, nombrándolo, por ejemplo, los editores del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg, como el «eslabón más importante entre Eckhart y Leibniz».

No se trataría únicamente de una nueva figura de fundador que se haya encontrado aquí y que podía parecer que correspondía mejor con los cambios previos que iban teniendo lugar, sino de una clase distinta de gesto iniciador, marcado menos por el *páthos* de un nuevo comienzo y de la oposición contra el pasado que por el cuidado de lo existente, por la humildad ante lo ya dicho y acaso también por esa artimaña de mediar entra las dos partes mediante una transformación que luego, imperceptiblemente, empezaría a obrar por su cuenta. Este tipo de gesto tenía que ser capaz de satisfacer, por un lado, las necesidades divergentes de continuidad histórica, y por otro, la función de señalización, en lo posible, de la época. El Cusano reuniría en su persona rasgos de devoción medieval con otros de crítica a la Escolástica y con un nuevo modo de disponer de la tradición de la Antigüedad. Es incuestionable que comparte el interés que se ha despertado por la naturaleza, anticipándose a los nuevos métodos requeridos para satisfacer ese interés. Tales planteamientos de lo nuevo se habrían venido preparando con celo y no sin una sobrevaloración tanto de su originalidad como de sus consecuencias históricas.

El intento de localizar en la historia el momento del comienzo original, de mostrar el estadio de larva del futuro, resulta ambivalente. Si bien hay en él siempre un factor de justificación de la última transformación, hay asimismo un motivo de desconfianza respecto a la fiabilidad de una razón que pudo dejarse llevar alguna vez a tales rodeos y caminos extraviados, no escapando, por ello, a la sospecha de que también la última de sus autocertidumbres tiene que dejarse imponer una *época* y la subsiguiente mirada retrospectiva de una razón que habría llegado, una vez más, a sí misma.

En relación con la razón que cree estar en condiciones de hacer historia, el fenómeno que lleva ese título de «época» significaría un aviso de la contingencia de las cosas. La crítica que la razón hace de sí misma, siempre que sea la razón de *otras* épocas, incluiría la espera de una repetición. Por fascinante que sea ver cómo el hombre se libera del dominio de valideces tradicionales y que no han sido demostradas no por ello se ve menos amenazada la conciencia quebradiza de una racionalidad que ahora ya no puede confesar que lo antiguamente verdadero podía ser fundamentalmente *racional*. Si la Edad Moderna se iba a iniciar con una ruptura radical respecto a su pasado esto implica siempre confesar que sólo a partir de este nuevo comienzo podía ser pensado y conocido adónde *tendría que haberse llegado* desde siempre. Es inevitable que parezca que la razón no le debe al hom-

[1] F. Nietzsche a Georg Brandes, 20 de noviembre de 1888 (trad. cast. en *Epistolario*, trad. de L. L. Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999).

ción de los espíritus y de sus períodos de tiempo correspondientes en algo que *encarnase* esa voluntad fundacional, en una figura de *limes* ampliamente visible y eficaz. Personajes como Colón y Lutero, Copérnico y Descartes parecían ofrecer esa evidencia, sin que se resistieran, al fin y al cabo, a ello. Pues aquello de lo que echaba mano la conciencia histórica para desempeñar esta función volvía a ser expulsado, por parte de la *razón* histórica, de este su papel inaugurador. El conocimiento histórico, como no podría ser de otro modo, es hostil a cualquier concepción que hable de comienzos absolutos: entender la historia a partir de la historia significa remitir cada fenómeno a algo que *había estado ya siempre ahí*. Las figuras de fundadores fueron sucumbiendo ante la erosión provocada en ellas por los estudios históricos. Lo que pudo haber parecido una autocreación de la Edad Moderna se reveló, finalmente, como un mero punto de convergencia de una serie de líneas que venían de lejos, de los tiempos pasados.

Lo que al final está todavía ahí se convertiría en la norma a la que se debería ajustar lo que ha estado ya ahí desde siempre. Se siguen encontrando precursores de la actualidad hasta en las intuiciones de los presocráticos. La historia europea se habría transformado en una vasta preparación de la Edad Moderna, como queda expuesto, por ejemplo, en la obra monumental de Pierre Duhem, *Le Système du Monde*, o en el último proyecto de Edmund Husserl, *Krisis der europäischen Wissenschaften*, donde hace que los antiguos griegos den ya, inadvertidamente, aquel viraje y tomen aquel rumbo que, en Descartes, no recibiría sino su última determinación. Tal consideración de la historia, con todo lo consecuente que pueda ser en su configuración objetiva, se privaría a sí misma de la posibilidad de hacer valer que la conciencia que tiene de sí misma la Edad Moderna es la de ser una época singular y *definitiva*. Tenía razón Nietzsche cuando, llevado por la necesidad de encontrar un gesto monumental y obstinado contra la Edad Media, echaba en cara a los alemanes «el ser culpables de haber vaciado de sentido la última gran época que ha habido en la historia, el Renacimiento».[1]

Pues, de hecho, bajo la presión de la objetivación histórica, el Renacimiento era retrotraído cada vez más a las profundidades de la Edad Media, amalgamándose con ella, mientras que, en relación con las aportaciones presuntamente específicas de la Edad Moderna, se iban encontrando un número creciente de *precursores* en los siglos XIII y XIV, e incluso a finales de la época alejandrina. Así es como se iba cerrando, por ambos lados, ese hueco oscuro que había sido la Edad Media. Parecía reeditarse de nuevo, ahora con presupuestos humanos, la simetría, originariamente díptera, del esquema de la historia de la salvación.

Si para la objetivación histórica seguía subyaciendo un gran prejuicio en el nombre *Neuzeit* (Edad *Nueva*), entonces había una contradicción insuperable en-

[1] F. Nietzsche a Georg Brandes, 20 de noviembre de 1888 (trad. cast. en *Epistolario*, trad. de L. L. Ballesteros, Biblioteca Nueva, Madrid, 1999).

tre la autoconciencia de la época –sobre todo en cuanto es explicitada filosóficamente– y su nivelación en el plano teorético. Debe tener que ver con esta insolvencia el hecho de que la figura de Nicolás de Cusa atrajese hacia sí una atención analítica y descriptiva que no ha cesado desde hace quinientos años, nombrándolo, por ejemplo, los editores del *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, de Friedrich Ueberweg, como el «eslabón más importante entre Eckhart y Leibniz».

No se trataría únicamente de una nueva figura de fundador que se haya encontrado aquí y que podía parecer que correspondía mejor con los cambios previos que iban teniendo lugar, sino de una clase distinta de gesto iniciador, marcado menos por el *páthos* de un nuevo comienzo y de la oposición contra el pasado que por el cuidado de lo existente, por la humildad ante lo ya dicho y acaso también por esa artimaña de mediar entra las dos partes mediante una transformación que luego, imperceptiblemente, empezaría a obrar por su cuenta. Este tipo de gesto tenía que ser capaz de satisfacer, por un lado, las necesidades divergentes de continuidad histórica, y por otro, la función de señalización, en lo posible, de la época. El Cusano reuniría en su persona rasgos de devoción medieval con otros de crítica a la Escolástica y con un nuevo modo de disponer de la tradición de la Antigüedad. Es incuestionable que comparte el interés que se ha despertado por la naturaleza, anticipándose a los nuevos métodos requeridos para satisfacer ese interés. Tales planteamientos de lo nuevo se habrían venido preparando con celo y no sin una sobrevaloración tanto de su originalidad como de sus consecuencias históricas.

El intento de localizar en la historia el momento del comienzo original, de mostrar el estadio de larva del futuro, resulta ambivalente. Si bien hay en él siempre un factor de justificación de la última transformación, hay asimismo un motivo de desconfianza respecto a la fiabilidad de una razón que pudo dejarse llevar alguna vez a tales rodeos y caminos extraviados, no escapando, por ello, a la sospecha de que también la última de sus autocertidumbres tiene que dejarse imponer una *época* y la subsiguiente mirada retrospectiva de una razón que habría llegado, una vez más, a sí misma.

En relación con la razón que cree estar en condiciones de hacer historia, el fenómeno que lleva ese título de «época» significaría un aviso de la contingencia de las cosas. La crítica que la razón hace de sí misma, siempre que sea la razón de *otras* épocas, incluiría la espera de una repetición. Por fascinante que sea ver cómo el hombre se libera del dominio de valideces tradicionales y que no han sido demostradas no por ello se ve menos amenazada la conciencia quebradiza de una racionalidad que ahora ya no puede confesar que lo antiguamente verdadero podía ser fundamentalmente *racional*. Si la Edad Moderna se iba a iniciar con una ruptura radical respecto a su pasado esto implica siempre confesar que sólo a partir de este nuevo comienzo podía ser pensado y conocido adónde *tendría que haberse llegado* desde siempre. Es inevitable que parezca que la razón no le debe al hom-

bre ninguna garantía de que ella está presente en todo tiempo, y esto hace que cualquier época presente tenga dudas sobre sus evidencias.

Con todo, hay diferencias en la fuerza de cada sistema de distintas épocas. La del sistema medieval estribaba en que no dependía de una confirmación: ningún éxito en la vida cotidiana que se basase en sus presupuestos hubiera podido vigorizar lo que ya hacía fuerte a este sistema. Pero, al mismo tiempo, su susceptibilidad tenía que ver con la inmanencia de su lógica, que, a medida que se iba agudizando el planteamiento de cuestiones mediante la continua afinación que experimentaba la estructura del sistema a causa de la incansable resolución de las diferencias de escuela y de las interpretaciones obligadas de los autores del canon, se veía obligada a dejar que cada dificultad apareciese enseguida como una contradicción. En otras palabras: se paraba en seco la voluntad de objetar, aplazándolo para mejores tiempos –como ocurrió, por ejemplo, con el decreto parisino de 1277–, pero, a cambio de ello, el sistema quedaba fijado, con la ayuda de sus atrevidas construcciones, a una situación permanente de crisis aguda. En cambio, la fuerza del sistema de la Edad Moderna se iba a basar precisamente en el hecho de que fuera dependiente de confirmaciones continuas, casi cotidianas, así como de los resultados obtenidos por su *método* en el mundo de la vida. Por ello, tenía una extraordinaria capacidad de corrección; su debilidad era la incertidumbre sobre qué clase de totalidad podría generar alguna vez esa infatigabilidad de los resultados, así como la duda de si la disponibilidad del proceso, la posibilidad de hacer historia se seguiría dando o no para su legítimo sujeto.

En este mismo contexto de descripción de los indicadores de los umbrales históricos sería pertinente mencionar un fenómeno que podríamos designar como el fenómeno de una *nueva seriedad*. Aquí nos ayuda de nuevo Goethe, con su sorpresa, totalmente incomprensible, por el uso de la expresión «seriedad» en el lenguaje de los jóvenes contemporáneos del anciano, que no podía encontrar en ellos «nada alegre» y echaba la culpa de esto a la «nueva época»: «Los artistas y los amantes del arte se han acostumbrado a la palabra "seriedad": dicen que tales artistas son serios, lo cual no quiere decir sino que siguen tozudamente empeñados en tomar un camino falso».[1] La contraprueba consistiría en que aquel al que esto no le guste ya no es tomado en serio: «¡Ese Goethe y sus nanas!».[2] La conciencia de la nueva seriedad cubriría con la sospecha de superficialidad al conjunto de enfoques, visiones intelectuales y acciones precedentes. ¡Antes no se habría tenido aún la necesidad de ponerse a sí mismo las cosas tan difíciles o de tomarlas tan al pie de la letra, la necesidad de querer realmente saber!

[1] J. W. von Goethe, *Tagebuch*, 3 de febrero de 1830, «contemplando cuadros que me habían sido enviados».

[2] H. Heine, *Französische Zustände*, IX, en *Sämtliche Schriften*, ed. de K. Briegleb, vol. III, pág. 209.

¿Dónde ha empezado esta relativización de la seriedad de las cosas precedentes? Acaso ya con la frase de Tales de Mileto de que todo está lleno de dioses. Esto no puede haber sido otra cosa que la descripción de la fase final de la época mítica, con la que parecía concluirse el traslado de lo numinoso indeterminado a una determinación nominal, siendo entonces nombrable lo desconocido y abordable todo lo extraño, con un puesto en el sistema de ordenación genealógica de cosas portadoras de nombres; probablemente era también una fórmula breve para referirse al fastidio causado por el modo demasiado superficial de concebir el mundo, por la terrible ligereza con que se daban por explicadas las cosas por el hecho de ser nombradas. En conjunto, la sentencia sería el resultado final de algo, que tenía que incitar a acercarse por fin a la realidad con medios más serios –o sea, con aquella teoría que hizo que su realizador nocturno cayese en un pozo–. El hecho de que se haga decir a Tales que fue el primero en predecir un eclipse de sol hace que, al menos, nos percatemos de qué debía ocuparse ahora la nueva seriedad, después de un mundo de nombres y de historias: de manejar de tal forma los signos de lo que se podía temer o esperar que se convirtiesen ellos mismos en algo previamente diseñado. Según la anécdota relatada por Platón, vista desde la otra parte, desde la esfera aún mítica de la muchacha tracia, la *nueva seriedad* del astrónomo, que éste paga con la caída en el pozo, sólo merece una carcajada.[1] El comienzo de este enfoque posmítico del mundo se habría presentado aquí en forma de una seriedad fatigada, resaltando el derroche de la tranquilidad nocturna y los peligros de la vida. La risa de la muchacha tracia le tiene que haber parecido, a su vez, una cosa cómica al filósofo caído en el foso, como algo demasiado superficial y despreocupado, en comparación con aquella seriedad que a él parecía exigirle la realidad.

Sería fácil aducir muestras similares en los cambios de época de la Antigüedad y la Edad Media. De improviso, la despreocupación por la propia salvación aparece como una característica de la vida en el mundo antiguo, con esa frívola credulidad respecto al mundo, en el sentido de que éste habría encontrado, como *kósmos*, desconociendo los estigmas de desgracia que hay en él, confianza entre los hombres. La primitiva literatura cristiana está llena de burlas por la falsa serenidad de esa confianza en el mundo y por su olvido de la transcendencia.

Y justamente esta figura fundamental del autodespegue de la *nueva seriedad* se repite, una vez más, cuando la Edad Moderna incipiente reprocha a la historia que la precede la credulidad de sus prejuicios, el olvido del mundo, el desprecio de las experiencias más próximas. El haberse dejado arrastrar a la creencia de que el mundo está administrado por un Dios oculto le parece una falta total de cautela y de cuidado en el mantenimiento de una existencia como la humana, ciertamente

[1] H. Blumenberg, *Das Lachen der Thrakerin*, Francfort, 1987.

de corta duración, pero por eso tanto más necesitada de seguridad. La falta de investigación de la naturaleza se revelaba no sólo como un flanco del arte de vivir que habría quedado sin cubrir, sino también como una inadvertencia del *material* inagotable que aquélla encerraba para el potencial demiúrgico del hombre. La *laboriosa vigilia*, recomendada por Descartes como una actitud fundamental en la última parte de la primera de sus *Meditationes*, se traduce ahora en la tensión de una seriedad extrema, que deja resueltamente a sus espaldas la modorra y la negligencia del tiempo anterior con una percepción de las posibilidades y una superación de la precipitación en juicios y acciones. A Bacon la parecía desacertado el interés anterior por lo extraordinario de la naturaleza, indicio, para él, de la transgresión, por parte de la transcendencia, de la regularidad de aquélla, considerando equivocada, por tanto, esa curiosa actividad (*curiosa industria*) que se divertía con el lado frívolo de la naturaleza, con su presunta pulsión lúdica (*lusus naturae*), en vez de mostrarse a la altura de su *seria utilitas*, fiándose de la regularidad de sus leyes. La suposición de que en el fondo de la naturaleza hay una voluntad corre parejas con la sospecha que alimenta toda magia: es posible ejercer una serie de arteras intervenciones en la marcha natural de las cosas. Así como consideraba intolerable el que se jugase con el hombre también veía intolerable que el hombre se pusiera, en cosas serias, a jugar. Forma parte del programa baconiano la reducción de los *miracula naturae* a algo sujeto al rigor de la *forma* y la *lex*, no siendo, en su excepcionalidad, otra cosa que un encuentro raro (*concursus rarus*) entre distintas leyes naturales. Tales casos extremos sólo estarían ahí para afilar y vivificar el espíritu, no para contentarlo.[1]

Una señal como ésta de la *nueva seriedad* de una época no sólo es algo con propensión a la retórica, sino que dispondría también de capacidad de simulación. La actitud con la que la historia parece apartarse, como de algo frívolo, de lo que ha quedado definitivamente en el pasado puede haber sido *fabricada*. Puede crearse a sí misma, de la nada, sus *contrafiguras* anacrónicas, con vistas a su autoconfirmación y a dar visos de seriedad a sus nuevas aspiraciones. Se tenía que hacer mofa del *burgués*, tachándole de filisteo y de mente estrecha, colocarlo al margen de los movimientos de la época actual para recuperar así, para la estética o la política, la afirmación de que su época está acabada, mientras que él, por su parte, en su condición de *burgués tardío*, estaba precisamente a punto de asimilar todo lo que antes había sido aún antiburgués y de llevar a cabo, bajo capa de estar en las últimas, un estupendo trabajo de integración. Aquella imperturbabilidad con la que se le había pintado era más que su punto débil: el grito de que ahora se trata de todo o nada sería la forma más rápida de conseguir que aquellos a los que se quiere molestar hagan oídos sordos.

---

[1] F. Bacon, *Novum Organum*, II, 27-28.

Quizás este aspecto del despegue de una *nueva seriedad* de época frente a aquello otro que le sirve de contraste nos pueda hacer entender qué es lo que ha irritado a los intérpretes en la figura del Cusano. Éste llevó a realización, por última vez, lo que había sido el rasgo fundamental del sistema medieval: toda una construcción especulativa a partir de los atributos de la divinidad; pero ya no con la sensación plena de seguir estando inmerso en la Escolástica, sino con la preocupación por su caída. Por ello, este edificio conceptual sería resistente ante las posiciones contrarias, que él mismo convierte en características suyas, adelantándolas con un gesto místico.

Hans Georg Gadamer se ha opuesto a la caracterización que hago de Nicolás de Cusa, como una figura llena de «preocupación por la suerte de lo medieval»; en su opinión, yo habría «pasado un poco por alto la magnífica facilidad y ligereza con la que el Cusano se apropió de nuevo y transformó toda la herencia del pensamiento de la Escolástica y de la Antigüedad».[1] Este reproche lo tomo muy en serio, porque tiene que ver con el tema fundamental sobre el cambio de época que estoy tratando. No hay forma de aclarar una última duda, a saber, si tal *ligereza* constituye la última y clásica gradación del principio constructivo de los sistemas medievales o si demuestra que él sólo puede realizar esto en un último y casi desesperado esfuerzo, entregándose, al hacerlo, sin protección alguna, a la *nueva seriedad* que ya está en ciernes.

No sólo el hecho de encomendarse el Cusano a una conciencia intranquilizada por todo lo que la propia época pone en cuestión hace que leamos de una determinada manera los cambios experimentados en la necesidad que aquélla tiene de una figura fronteriza. También hay que decir que los nuevos rasgos que presenta, con harta frecuencia incluidos ya en la Edad Moderna –o, al menos, preparándola–, pertenecen a un hombre totalmente enraizado, no sólo por su cargo de príncipe de la Iglesia, sino también por lo inquebrantable de su devoción, en la Edad Media y que parece vinculado a las seguridades de la misma. Tan pronto como pudieron surgir dudas de si no habría que hacer responsable precisamente a la Edad Moderna incipiente de las experiencias, externas e internas, de destrucción de lo humano acaecidas en las postrimerías de la época era posible aducir un comprobante de ese mismo origen que resultaba tranquilizador: si un espíritu medieval como el del Cusano se mostraba capaz de tales concepciones acaso no se necesitaba hacer ninguna gran revisión para volver a dar a la época sus dimensiones legítimas.

Que el Cusano pudiera ser mostrado como protagonista de la Edad Moderna no es únicamente el *resultado* de una investigación centrada, desde hace más de medio siglo, en su figura. El interés que suscita ha sido guiado ya por la necesidad

---

[1] H. G. Gadamer, en *Philosophische Rundschau*, XV (1968), pág. 208.

de hacer que esta fase moderna de la historia encaje mejor con la precedente, haciéndola asimismo más inmune al reproche –que saca fuerzas de sus presuntas consecuencias– de haber abandonado aposta y a cambio de logros problemáticos una concepción tan largamente acreditada del estilo de vida europeo. Este interés implicaría un motivo de inseguridad en la legitimación de la Edad Moderna. Retrotraería la búsqueda hasta unos orígenes de los que aún estarían muy lejos la ruptura histórica y el gesto que la acompaña. La pregunta sobre la *modernidad* del Cusano prometería franquear una vía de acceso a ese problema de la legitimación de la Edad Moderna. Sería fácil recurrir a la solución de quitar, sirviéndose de este ancestro suyo, todo derecho a la conciencia de la Edad Moderna, surgida por un deseo de ruptura con la tradición y configurada en contraste con la Edad Media, encontrando, al mismo tiempo, un nuevo tipo de derecho en la substancial *continuidad* y constancia anteriormente encubiertas y ahora, por primera vez, reveladas. Sería uno de los derechos, siempre añorados, por no necesitar justificación, de lo imparcial y natural. Entonces no habría que revisar la *substancia* histórica, sino únicamente la conciencia, superpuesta a ella, de la propia época, y que ahora habría sido revisada mediante una demostración histórica.

Aquí hemos de oponernos a estas implicaciones derivadas de hacer del Cusano un precursor de la Edad Moderna. Lo que nos empuja a ello no es el que se haya falseado su *verdadera* figura de fundador. Partimos de la suposición, que determina la necesidad y las expectativas, de que puede haber o tiene que haber un pensador o un hombre de acción así que *haga época.* Si bien hemos de partir del hecho de que el hombre hace la historia –quién, si no, lo va a hacer por él–, lo que nosotros podemos experimentar en la historia no es, sin embargo, idéntico con lo que ha sido *hecho* en cada caso. Pues a todas esas acciones que hayan podido *hacer historia* –sean estas las de los tristemente célebres *grandes hombres* o las de las masas determinadas por las circunstancias– habría que añadir el factor de la interferencia. En el campo del pensamiento, esto habría llevado a los historiadores a la constatación, resignada, de que existen *malentendidos* que dominan la historia de la recepción y que, en ocasiones, pueden ser calificados de *fructíferos.* La frase de que el hombre hace la historia no significa precisamente que lo hecho de tal manera sólo sea dependiente de las intenciones y las reglas de las cuales y según las cuales ha surgido.

Mientras la historia no era más que aquello que estaba en los anales y las crónicas, en una serie de acuerdos y proclamas, pudiera ser que los actos y las actas documentaran cómo se había *hecho* historia. Lo que aquí ha cambiado los presupuestos no es el cambio de los sujetos a los que pueda y deba atribuirse la responsabilidad de la historia. Lo más decisivo ha sido el cambio del propio concepto de historia, que ya no permitía coordinar con claridad intenciones y efectos, motivos y transformaciones. Mientras esto pareció posible, Copérnico podía causar, con

sus *De las revoluciones*, el cambio en la visión del universo que a él le importaba obtener, Descartes podía producir, partiendo de la duda absoluta, una certeza absoluta, e incluso Nicolás de Cusa podía convertirse, al elaborar el programa de la *inexactitud*, en el pensador que supera lo medieval, que es como él habría tenido que sentirse. Nuestra imagen de la historia se vacía de los *acontecimientos* que se puedan datar y calcular, como, por ejemplo, aquel que dejó fijado, el 5 de noviembre de 1937, el fatídico protocolo Hossbach,[1] y hasta en este caso lo puntualmente perceptible es mostrado como un *preparado* que dará lugar a la escenificación retórica de un golpe de mano al que se le antepone todo lo decisivo, en un sistema ramificado de condiciones y condicionalidades. La databilidad artificial de una acción fatal para el siglo constituiría un caso exótico, en una realidad que está herméticamente cerrada.

La diferencia entre el sujeto que debe poder *hacer* la historia y su objeto, lo que debe ser hecho por él, podría llevarnos a decir: el hombre hace, ciertamente, la historia, pero no hace la época. Esto no sería una derivación del principio de que el todo es más que sus partes, sino que aquí, más bien, el todo es menos que ellas, es decir, no es equivalente a la acción. La acción está en el horizonte de sus posibilidades históricas; pero su efecto no es cualquier otra cosa, al azar y completamente distinta. También ella se encuentra dentro de un campo de interacciones, de simultaneidad y de no simultaneidad, de interdependencia integradora e interdependencia destructora. La época sería un compendio de todas las interferencias de acciones respecto a lo *hecho* por ellas. En este sentido de que no se da una clara capacidad de coordinación de acciones y resultados se podría decir que la historia *se hace.* En las figuras históricas captaríamos más bien los resultados que no los factores de la misma.

Esto sería aplicable aquí también al Cusano y al Nolano. Ninguno de los dos ha hecho época, ninguno de los dos es un fundador de época. Sin embargo, ambos sobresalen por su relación con el umbral de la época. Éste no es captado en ellos mismos o junto con ellos, sino interpolándolo entre ellos. Esto diferenciaría el método aquí empleado de ese otro procedimiento tan acreditado de sopesar los sistemas filosóficos y hacerlos rivalizar entre sí. La comparación de sistemas usual presentaría una simetría axial; su conjugación con el tiempo es contingente. Si se coloca a Nicolás de Cusa y a Giordano Bruno el uno al lado del otro se hace enseguida evidente que ellos no pueden haber estado juntos. El que sus sistemas no sean intercambiables se fundaría en su relación con el umbral de la época. Esto no fue capaz de captarlo la comparación entre los dos sistemas que realizara, ya en el año 1847, en uno de los documentos más antiguos de la investigación sobre Nico-

[1] Se refiere a una conferencia secreta de Hitler ante sus colaboradores conocida como el *protocolo Hossbach*, donde aquél expone sus planes expansionistas y prevé ya la necesidad de una guerra. *(N. de. T.)*

lás de Cusa, el profesor de Bonn F. J. Clemens.[1] Pese a la clarividencia de este trabajo en lo concerniente a las «afinidades lingüísticas» de ambos pensadores, no podemos estar de acuerdo con el camino seguido por él, al tratar de destacar la clara figura de Nicolás de Cusa sobre el fondo, algo más oscuro, de Giordano Bruno. En este sentido, ese trabajo de mediados del siglo XIX sería una pieza que encajaría perfectamente en el romanticismo tardío.

La diferencia más interesante entre ambos respecto al umbral de la época podría extraerse de la postura de estos dos pensadores ante las cuestiones referentes a la reforma copernicana. Lo precopernicano sería algo tan específico en el sistema conceptual de Nicolás de Cusa, en la medida que *no es aún* moderno, como lo poscopernicano en Giordano Bruno, al no tratarse, en éste, de un simple acuerdo con una teoría astronómica, sino de la conversión de la misma en hilo conductor de su metafísica cosmológica y antropológica. La reforma copernicana constituiría el punto de referencia para estos dos sistemas conceptuales, revelando, al mismo tiempo, lo impermutables que eran sus respectivas posiciones históricas.

El Cusano no habría anticipado, ni siquiera habría barruntado, el giro copernicano. Pero tenía un sexto sentido para darse cuenta de los presupuestos que, si bien no hacían que una transformación del tipo de la copernicana tuviera consecuencias históricas, podían, sin embargo, asignar a la irrupción de algo así en la historia un significado válido para la compresión del hombre y del mundo. Probablemente no traicionamos la intención de Nicolás de Cusa cuando la describimos como si quisiera equipar la substancia espiritual de la que él mismo vive y para la que vive con unos factores de *variabilidad* que la capacitarían para digerir lo imprevisto, y aún impredecible, de un cambio así en la visión del universo. Para Giordano Bruno, la reforma copernicana había sido, ciertamente, realizada, era, para él, una verdad incuestionable; pero todavía no habría sido traducida al lenguaje humano, seguiría aún encerrada en el lenguaje especializado, para él no seguro, de la matemática astronómica, que no podía sino encubrir la necesidad de repensar radicalmente las premisas en que se basaba la existencia del hombre y de acabar con el sistema donde éste se creía albergado.

Ambos, tanto el Cusano como el Nolano, tendrían sus inexpresados *pensamientos secretos*. No les diferenciaría la cantidad de cosas que ambos no dicen, sino su grado de indecibilidad, o, por decirlo con más claridad: su relación con la posibilidad de ser *verbalizadas*. Si de Nicolás de Cusa se ha afirmado que encerraba en sí, «por decirlo así, todo un índice de pensamientos secretísimos y prohibidos»,[2] el rigor que él pone en la exclusión de tales pensamientos es, con toda seguridad,

[1] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa. Eine philosophische Abhandlung*, Bonn, 1847. Obra reeditada por R. Klibansky en E. Hoffmann, *Das Universum des Nicolaus von Cues*, en *Cusanus Studien*, I (SB Akademie Heidelberg, Phil.-hist. Klasse, 1929/1930, nº 3).

[2] R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters. Studien zur Geschichte der Weltanschauung von Nicolaus Cusanus bis Sebastian Franck*, Halle, 1929, pág. 46.

incomparablemente mayor que en el caso de Giordano Bruno, cuya forma de vida, de vagabundeante *outcast* de la Iglesia y de la sociedad, no sólo conllevaría el trato con lo prohibido, sino que incluiría en sí misma un placer por la difusión de lo desencadenante de un terror intelectual. Sería demasiado poco tratar de convertir esto en una cuestión de temperamento nacional, presentando al uno empeñado en «no provocar un choque radical, sino conseguir una síntesis armónica»,[1] mientras que al otro se le ve entregado a una vida y a un pensamiento desgarrados. El hecho de ser aún posible para uno lo que para el otro iba a mostrarse como irrealizable –la conciliación de los contrarios en un principio cósmico, representado en el dato salvífico de la Encarnación de Dios– no tendría que ver con una distinta disposición respecto a la fe o una diversa capacidad de enfrentarse con el destino, sino con lo históricamente aún posible o ya no posible.

Al mismo tiempo que trato de comprender qué razón y qué trasfondo tuvieron el destino aniquilador de Giordano Bruno y sus efectos[2] puede que surja con mayor claridad qué pudo haber tenido *in mente* Nicolás de Cusa, para superar o bien únicamente mitigar algo parecido.

[1] R. Stadelmann, *op. cit.*, pág. 69.

[2] Sobre las consecuencias históricas de Giordano Bruno véase H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975, págs. 416-452.

II

El Cusano:

El mundo como una autolimitación de Dios

Con harta frecuencia echamos de menos en las figuras de la historia la existencia en ellas de una conciencia y una expresividad respecto a las crisis en las cuales nosotros las vemos inmersas y a partir de las cuales hemos de entender su actuación. También en la obra de Nicolás de Cusa buscamos por todas partes, en vano, testimonios explícitos de lo que él no podía por menos de saber de la situación crítica de la época, a la que él todavía pertenecía. Sin embargo, sólo se puede entender lo que impulsó a la fatigosa labor de su obra si se ve en ella la preocupación por la existencia del mundo medieval. Eso significa, en concreto, que se ha de tomar cada elemento de su sistema como un intento de respuesta a todas aquellas preguntas no formuladas cuyo conjunto hubiera podido determinar las tensiones críticas existentes en la estructura de la época. Nuestro trabajo hermenéutico tendría que ver con el hecho de que estas cuestiones no pudieran ser formuladas, no siendo casual su no aparición en sus textos. Nuestra labor consistiría aquí, como siempre, en relacionar expresiones, doctrinas y dogmas, especulaciones y postulados, como si fueran respuestas a preguntas cuya proyección sobre el fondo de lo documentado constituiría el sentido de nuestro intento de entender.

El propio Nicolás de Cusa no formuló explícitamente su preocupación por la pervivencia de lo que él consideraba su época. Pero sólo partiendo de esa preocupación se puede comprender la unidad de su pensamiento. El signo más claro de este hecho es el esfuerzo de sistematización de su obra, que ya no presentaría la casi ingenua unidad serial de los textos escolásticos medievales, de los *Comentarios a las Sentencias* o las colecciones de *Quaestiones* y *Summas*. El cuidado por mantener unida una estructura amenazada habría llevado justamente a esta consistencia *sistemática* desconocida tanto para a la Antigüedad como para la Edad Media. Los tres exponentes de la realidad medieval –Dios, el universo y el hombre– no se superpondrían los unos sobre los otros como distintos planos, sino que aparecen engarzados de tal manera entre sí, con una mutua dependencia interior,

que, para poner de manifiesto la retroactividad de cada cambio operado en un elemento sobre los otros, nos sentiríamos inclinados a utilizar el modelo de un *circuito autorregulado*. Lo que mueve aquí ya no sería solamente la aspiración a dar una visión de la totalidad, sino que es la misma dependencia recíproca entre los aspectos temáticos de la teología, la antropología y la cosmología lo que determinaría el proceso del pensamiento. En este sistema de correlatividad ya no se daría la clásica jerarquización de los objetos, sino que cada uno de los tres aspectos puede servir de punto de partida para entenderlos a todos ellos.

La crítica autodisolución de la Edad Media podría ser puesta en conexión con estas relaciones sistemáticas entre los vértices del triángulo metafísico que son el hombre, Dios y el mundo. La ambivalencia de la teología cristiana sería el presupuesto de todo ello. Su tema es, por un lado, *antropocéntrico*: el cuidado por la salvación del Dios bíblico en el seno de la historia y más allá de su nulidad escatológica, transformado, con ayuda de la *pronoia* estoica, en una representación sobre el gobierno del mundo y la coordinación entre la naturaleza, la historia y el hombre y desarrollado plenamente en lo puramente racional del sistema escolástico. Por otro lado, es *teocéntrico*: disolución de la racionalidad escolástica a base de recargar el carácter transcendente, soberano, secreto y terrible de su Dios. El primer motivo mantenía unidas a la teología, la antropología y la cosmología, los tres vértices del mentado triángulo metafísico, el segundo motivo los separa. La capacidad de imponerse de este segundo motivo no tardaría en poner en evidencia la heterogeneidad insuficiente y superficial de la consistencia sistemática de la estructura armada a partir del primer motivo.

Y aquí parece intervenir el Cusano; intenta integrar estos dos motivos teológicos, el antropocéntrico y el teocéntrico, que reconoce como legítimos, en una misma estructura que se pueda tener en pie por sí misma. Y esto no podría describirse de otro modo que como un intento de salvar a la Edad Media –surgido de la propia situación o, al menos, en correspondencia con ella– a partir de la propia substancia de la época y usando sus medios intelectuales.

La aportación conceptual de Nicolás de Cusa puede desarrollarse partiendo de la perentoriedad de este planteamiento: se trataría de mantener, e incluso incrementar, el factor de la transcendencia de Dios, pero acercando, simultáneamente, tanto al hombre como al cosmos a las cualidades de dicha transcendencia. Se mantenía partidario de la superación de la epistemología aristotélica, con la representación que ésta tiene del concepto como algo *sacado* de los propios objetos –ateniéndose, pues, a los logros críticos del nominalismo, tal como probablemente lo aprendiera en la escuela de los Hermanos de la Vida Común, de Deventer–, llevando a la nueva teoría conceptual desde la mera funcionalidad, que sería una solución económica de urgencia, hasta el reconocimiento de la auténtica dignidad del sistema de percepción del mundo que tiene el hombre. Hemos de señalar además su destrucción del cosmos jerárquico de la Escolástica, impulsando resueltamente la superación de aquel resto platónico de la cosmología aristotélica que había perdurado en la separación entre el mundo supralunar y el sublunar.[1] Pero también encontramos en él, junto con esto, dentro del espíritu de esta misma nivelación y pese a ella, un enriquecimiento del mundo con una nueva importancia e interrogabilidad, dotado ahora de una dignidad metafísica que anticipa, en más de un aspecto, el tono de Giordano Bruno.

Si se quisiera formular como tendencia esa preocupación del Cusano por la supervivencia del mundo medieval –sustentadora de toda su obra, aunque nunca expresada en ella– habría que calificarla, usando un lenguaje moderno, de una tendencia conservadora, pero sin rasgos de restauración. Nicolás de Cusa no querría, en modo alguno, retornar al estado de la Alta Escolástica en el siglo XIII –que, en ocasiones, resulta atractiva incluso hoy día–; tiene que haber conocido y reconocido lo ineludible que era la crítica que había venido desarrollándose desde entonces contra aquélla. Pero evidentemente tuvo que chocar con el puro reduccionismo de tal proceso; no creía que su época sólo pudiera existir alimentándose de los *restos* de su gran estadio anterior. Ya en el mismo lenguaje que él emplea puede captarse el esfuerzo constructivo, es más, hasta la violencia a que le somete; después de siglos de una abstracción cada vez mayor por parte de la Escolástica, no se le había logrado suministrar una nueva plasticidad. Al contrario, la riqueza de las nuevas formas lingüísticas no hacía, en gran parte, sino solapar la iteración y la potenciación del grado de abstracción ya alcanzado. Pero justamente eso es un indicio de lo irresoluble, que hemos entrevisto, de la tarea de rescatar aún a la Edad Media. En nuestro planteamiento, se trataría de ver que el fracaso de ese empeño no fue casual.

Para determinar más de cerca la situación intelectual –y, con ello, la tarea subsiguiente– con la que el Cusano se encontró es necesario recordar lo estrechamente asociados que estaban entre sí el sobredimensionamiento de la transcendencia metafísica y la resignación escéptica con respecto a la inmanencia. Por primera vez en la historia de la filosofía esto había quedado patente, de un modo sorprendente –e incomprensible todavía hoy día– cuando, en el espacio de una generación, *estallaba* en la propia Academia platónica el escepticismo dogmático. Pero el paso de la afirmación de la inalcanzable transcendencia de las ideas y de su accesibilidad únicamente por vías místico-esotéricas a la aseveración dogmática de que el verdadero conocimiento, o el conocimiento de la verdad, es imposible representaría, en realidad, un paso minúsculo y totalmente consecuente. El palmo recorrido sólo puede ser sobrevalorado por aquellos a quienes cualquier forma de escepticismo no les infunde, en comparación con el sobredimensionamiento de la metafísica de

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, VIII, 22.

las ideas, más que terror; en tal caso, no se podrá, ciertamente, ver lo cerca que se encuentran, desde el punto de vista lógico, las dos posiciones.

El concepto de transcendencia de la Edad Media tiene, sobre todo, raíces neoplatónicas, por no hablar de las bíblicas. Mientras que la concepción de transcendencia dimanante del platonismo se puede remitir a un esquema *espacial*, donde lo que se dice, en primer lugar, de las ideas es que ellas no están ni dentro ni al lado de este mundo, sino fuera y separadas de él, la *transcendencia* del Dios bíblico sería, más bien, un hecho *temporal*, en el sentido de que el decisivo *presente* de Dios respecto al mundo y al hombre o es un pasado ejemplar y consolador –que iría desde la creación hasta las intervenciones en la historia del Dios del pueblo– o algo que está por venir, como la presencia apocalíptica de un Dios que vuelve a poner todo en orden. El Dios bíblico se habría ocultado a sí mismo en su transcendencia, para hacer posible así la fe, como una actitud de sumisión y, al mismo tiempo, como condición para la posibilidad de una revocación de su ocultamiento. Este modo de transcendencia significaría, por tanto, una restricción en el seno mismo de la historia, una restricción que puede ser levantada por vía escatológica, no siendo, por ello, algo *substancial*. Hace referencia únicamente a un proceso histórico, no a un sistema estático. Con la recepción de la antigua metafísica, esta representación se vio transformada, por decirlo así, de la horizontalidad temporal que era en una verticalidad *espacial*, asumida como una diferenciación entre lo no cósmico y lo cósmico. Esta referencia de la transcendencia teológica al esquema del antiguo cosmos finito significaría, entre otras cosas, que tal concepción tiene propensión a caer en cualquier posibilidad de cosmología *no-finita*.[1]

Con esa transcendencia como proceso se corresponde el transcender como caza de lo que se escapa, cosa visualizada en Nicolás de Cusa como una *venatio sapientiae*, que es tanto ir a la caza de la sabiduría como también la caza de la sabiduría misma en pos de su objeto. El procedimiento de ese transcender había sido descrito, de una vez por todas, por el neoplatónico Plotino, en el siglo III, como la iteración de una realización de la razón: «Así como aquel que quiera contemplar la naturaleza inteligible mira, sin ninguna representación sensible, algo que transciende lo sensible, así también quien quiera contemplar lo que va más allá de lo inteligible sólo lo verá una vez que haya abandonado todo lo inteligible, al saber mediante esto último, ciertamente, que aquello es, pero renunciando a saber lo

[1] Una consecuencia de la mentada transcendencia de la representación bíblica de Dios, referida originariamente al propio proceso histórico, sería la admisión de un elemento dinámico en la representación de la transcendencia de la recepción, como pasa, por ejemplo, cuando Clemente de Alejandría describe al Señor del universo –hacia el cual debería conducir la filosofía cristiana– como un objetivo difícil de *cazar*, que «no cesa de retirarse continuamente y de alejarse más y más de aquel que trata de alcanzarlo» (*Stromata*, II, 2; § 5, 3).

que es».[1] De lo que siempre se trata es de transcender, con los medios formales que proporciona un estadio ya alcanzado, este mismo estadio. Respecto a toda la mística platonizante, que caracteriza a Dios como el total y absolutamente Otro, el Cusano, más que contraponerle su *transmística* del *Non aliud*, lo que hace es, más bien, superponerla a ella.

A la inmersión en la oscuridad, que todo lo borra, de la experiencia mística de la divinidad contrapone él –y lo superpone– el *método* de la *docta ignorantia*. «Uno es tanto más sabio cuanto mejor sepa que no puede saber esto.»[2] La condición que se pone es entendida como una instrucción para la realización. En realidad, se puede saber mejor o peor o no saber, en absoluto, esa *ignorantia*, tomándola simplemente como un accidente en la aspiración a la verdad, mientras que aquí la transcendencia es entendida como un reto. Ciertamente, todavía no como el reto de apartarse de lo inútil y volverse totalmente, según las posibilidades definidas y con el método de su accesibilidad, hacia aquello que puede ser sabido; pero sí asumiéndola ya como una instrucción para poder formar tales conceptos-límite del saber, que no sólo circundan y protegen, por decirlo así, la inmanencia de lo cognoscible, sino que, a partir de ellos, se refleja una marcada *confianza* en el ámbito de la inmanencia.

La *docta ignorantia* no sólo se justificaría a sí misma, sino que también justifica el saber de aquello sobre lo cual no sólo puede hacerse una *docta ignorantia*. La predisposición natural del hombre hacia el deseo del saber, constatada en la primera frase de la *Metafísica* aristotélica, no puede ser un engaño. Al contrario, sería la clave para la aplicación de la *docta ignorantia* a la autocomprensión del hombre. «*Mira res: Intellectus scire desiderat.*» Si este hecho es tan sorprendente, ¿cómo se soluciona la contradicción de que la razón ansíe saber, pero persista inútilmente en su empeño por llegar a conocer el ser de su Dios, en lo que ella se vería obligada a renunciar a sí misma y a lo que ella, sin embargo, no puede renunciar? La respuesta del Cusano sería: esa razón no estaría satisfecha de sí misma si ella fuera la *imagen* de un Creador tan pequeño e imperfecto que pudiera ser más grande y perfecto.[3] Se insinúa aquí que el pensamiento de la *imagen* de Dios, que es necesariamente la concepción fundamental de toda antropología teológica, permite acoplar –es más, exige acoplar– de forma continua el incremento de la transcendencia con un aumento de la propia inmanencia, lo cual significaría, igualmente, esa antropología teológica con la cosmología.

El engarce hecho sobre la base del pensamiento de la *imagen* nos revela el ardid fundamental del Cusano, con cuya ayuda mantendría unida la estructura de

[1] Plotino, *Enéadas*. Libro V, 5, 6.

[2] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, XII, 32: «*Quanto igitur quis melius sciverit hoc sciri non posse, tanto doctior*».

[3] *Ibid.*, XII, 32.

su sistema. Lo mismo que habría alcanzado para la antropología esa relación de modelo-copia lo consigue para la cosmología el esquema de la *complicatio* y la *explicatio*. Como ejemplo de cómo las ideas-límite de la transcendencia se reflejan en el ámbito de la inmanencia podemos aducir un pasaje donde el filósofo parte de la caracterización de Dios como el *No-otro* (*Non-aliud*). A todos los seres les vendría precisamente eso –el no ser otra cosa de lo que son– del hecho de haberlos definido Dios así; además, les vendría también de Él, como el *Non-aliud*, el no generar algo de especie distinta a la suya, sino semejante a ellos mismos.[1] El principio de constancia eidética, fundamentado ya por Aristóteles, el único *principio de conservación* del aristotelismo, se ve desprendido aquí de su hilemorfismo metafísico y erigido en principio de la autoconservación de los seres del mundo. Al transformar, pues, el Cusano la transcendencia del *totalmente Otro* en la transcendencia del *No-otro* conseguía, a partir de la inseguridad del mundo respecto a su principio absoluto –mediante un paso en el ámbito del lenguaje con visos de un fin en sí mismo de carácter místico–, un elemento de estabilización para el mundo, en su propia existencia y en su cognoscibilidad para el hombre. Este debió de ser el factor que a él le importaba, si es verdad que él tenía la preocupación central que nosotros suponemos.

El conflicto sistemático entre la transcendencia y la racionalidad atraviesa toda la historia de la Escolástica medieval, que, por un lado, se había comprometido a llevar a término el programa de las pruebas de la existencia divina y del conocimiento *natural* de la divinidad, y por otro, estaba vinculada al motivo del aumento incesante de la transcendencia de su Dios. Ya la *prueba ontológica* de la existencia divina de Anselmo de Canterbury, sacada del propio concepto de la divinidad, pone de relieve la antinomia existente en ella, dado que el concepto de un Ser Supremo sólo puede determinarse a partir de predicados positivos, mientras que la idea de transcendencia niega y excluye precisamente tales predicados. Dilema que Anselmo esconde en su *Proslogion*, en cuyos primeros capítulos nos proporciona aquella tan discutida *prueba*, mientras que en el capítulo XV habla de dos conceptos de Dios, uno racional, que es definido por un incremento de lo pensable hasta llegar a un grado ya no sobrepujable, y otro transcendente, que exige traspasar los límites de lo pensable. La transcendencia escaparía a todo concepto de determinabilidad: «*Ergo Domine, non solum es quo maius cogitari nequit sed es quiddam maius quam cogitari possit*». Pero esto significaría que el Dios cuya existencia podía ser demostrada no es el Dios que pide el talante religioso. Únicamente una reinterpretación posterior del concepto de transcendencia, con una proyección de la racionalidad en el ámbito de la misma, puede hacer desaparecer esa diferencia. Cosas

[1] N. de Cusa, *op. cit.*, XIV, 41: «*Habent igitur omnia ut non alia sint quam sunt, quia deus ipsa diffinit, et ab ipso non-aliud habent non aliud in specie generare, sed sibi simile efficere*».

parecidas se encuentran, reiteradamente, en la Escolástica. Su argumento preferido de la existencia de Dios, el *cosmológico*, llevaría a una causa del mundo que sigue siendo la última instancia de la cadena de causas operantes *en el interior* del propio mundo. Aquí habría que hacer más que una proyección para identificar, primero, la causa del mundo con el concepto límite del pensamiento y efectuar luego, una vez más, la sustitución anselmiana de lo que está más allá de todo pensamiento por lo más alto *pensable*. De especie similar será la identificación del *Motor inmóvil* aristotélico –que sólo puede servir para los procesos de un mundo dado de antemano como eterno– con el Creador del mundo, llevada a cabo por Tomás de Aquino. De este modo, el *Creador* se convertiría en el valor límite de la función de los *motores* cósmicos. Lo así demostrable pertenecería al propio mecanismo del mundo, del cual, sin embargo, de lograrse la demostración de su función en el sistema, no debería *formar parte*.

Contra esta práctica se dirigiría la reacción de la mística, del nominalismo y de la *devotio moderna*: subrayan el papel de la voluntad divina y prefieren hablar de lo divino mediante *negaciones*. Para la forma de lenguaje de la que hace un uso consciente el Cusano no sería únicamente importante la reflexión sobre el lenguaje y su insuficiencia, sino sobre su propio empeño, claramente reconocible, por no compartir la negatividad del lenguaje místico. Sería característico en este sentido –por seguir aún un momento en conexión con lo anselmiano– la transformación que el Cusano hace del argumento ontológico en uno de sus sermones: identifica el concepto de un primer principio del que no puede pensarse que no exista con la *verdad* en cuanto objeto primario del pensamiento, que tendría que existir incluso cuando no pudiera reclamarse más que para un solo enunciado –aunque sea el que afirma que Dios no existe– que él es verdadero. Y dado que Dios es esa verdad en cuanto objeto primario y necesario del pensamiento resultaría totalmente indiferente qué otra cosa se diga en cualquier enunciado en general y, en especial, sobre Él mismo. Pues la condición de la posibilidad de todo enunciado en cuanto éste es una reivindicación de la verdad se da por supuesta, como algo real, en el propio enunciado. «Dios existe, por tanto, más allá de toda contrariedad y contradicción, un Dios que aparece como necesariamente existente en cada uno de dos juicios contradictorios.»[1]

[1] N. de Cusa, *Dies Sanctificatus*, en Hoffmann y Klibansky (editores), *Cusanus-Texte*, vol. I, *Predigten*, SB de la Heidelberger Akad. D. Wiss., Phil.-his. Kl., 1928/1929, 3, 2): «*Hoc autem primum principium Deum dicimus, qui non potest intelligi non esse. Nam ipse est veritas, quae nequit intelligi non esse. Veritas enim est obiectum intellectus; sive enim intelligatur Deus esse sive non esse: dummodo alterum ut verum affirmetur, affirmatur Deum esse. Supra omnem igitur opposicionem et contradictionem Deus est, qui per utrumque contradictorium videtur necessario esse*».

El argumento podría parecer que reproduce la prueba ontológica de la existencia de Dios a partir del mero concepto del mismo, pero, de hecho, no hace sus inferencias partiendo del concepto, sino de lo que

Esto sería una especie de exhibición del ardid cusano conocido como la *coincidentia oppositorum*. Con su ayuda, las antítesis lógicas se convertirían en elementos de un lenguaje vinculado a nuestro mundo, que llevarían precisamente más allá de esa vinculación con el mundo al negar los contenidos perceptibles de éste. En este procedimiento, el lenguaje es como un *medium*, que sólo puede ser puesto en relación con la verdad si se toma a sí mismo como algo provisorio y tiende continuamente hacia un punto donde se autosupera. Tanto la representación como el lenguaje se reflejarían a partir del valor límite de su autosuperación; pero eso ya no sería un acto de humildad de tipo medieval, no sería ya un *sacrificium intellectus* ante los misterios de la fe, sino un procedimiento *cuasiexperimental* de un *reconocimiento*, continuamente nuevo, de la frontera que da a la transcendencia. Toda teología negativa, que vive a sus anchas en el reino de lo indecible, se atraería enseguida la objeción de que una vez que se ha declarado a Dios como algo absolutamente inaccesible ya no se tiene, en el fondo, nada más que decir. Pero el procedimiento del Cusano traza una diferencia esencial entre la mudez y el enmudecimiento. El lenguaje y la metafórica desarrollados por él en torno a la *docta ignorantia* no representarían un nuevo estadio del saber, sino una *praxis*, un método, una vía que lleva a un comportamiento determinado. Incorporarían lo intuitivo a un proceso donde eso intuitivo tiene que seguir, de momento, las indicaciones del lenguaje, como cuando se dice, por ejemplo, que hay que duplicar el radio de un círculo cualquiera y luego pensarlo como algo que se hace cada vez mayor. Pero llegados a un determinado punto las instrucciones se referirían a algo que ya no es realizable; por ejemplo, cuando hay que pensar el radio de un círculo como el más grande posible, o infinito, porque a medida que crezca el radio disminuye la curvatura del círculo y ésta se va acercando a la línea recta, hasta hacerse idéntica con ella, *coincidiendo* así el radio con la circunferencia del círculo. De lo que se trataría es de hacer *experimentable* la transcendencia en cuanto *frontera* de la realización teorética y *eo ipso* en cuanto exigencia de modos de realización heterogéneos.

El material explosivo de tales procedimientos y del que se nutren sus metáforas es el concepto de infinitud. Convirtiéndose en su modelo más persistente aquella fórmula, sacada del pseudohermético *Liber XXIV philosophorum*,[1] de que «Dios es una esfera infinita, cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna» (*Deus est sphaera infinita, cuius centrum ubique circumferentia nusquam est*).

implica el juicio verdadero –independientemente de la relación que haya en él entre el sujeto y el predicado, es decir, de su verdad formal–. Se requiere un supuesto platonizante: que todo juicio, en tanto aspire a ser verdadero, *participa* de la *idea* de verdad, presuponiendo así la *existencia* de esa idea. Su identificación con Dios no precisa, para el Cusano, de demostración alguna.

[1] C. Baeumker, *Das pseudohermetische «Buch der vierundzwanzig Meister»*, Münster, 1927, pág. 194 y sigs.

Es característico en el empeño del Cusano dejar que el mundo tenga parte en los *progresos* hechos en la concepción y presentación de la transcendencia, aplicándole *también* a él esta fórmula, que tiene su origen en una especulación puramente teológica.[1] La ventaja de la construcción matemática para esta indicación sobre el transcender reside en su libertad de variación de lo dado. Se puede hacer *explotar* la figura del círculo al pensar su radio como algo infinitamente grande, identificándose así la curva de la circunferencia con la línea recta, pero también cuando la instrucción que se da es hacer el radio infinitamente pequeño, con lo que la circunferencia y el radio coincidirían en un punto. La figura visible estaría *entre* estas dos infinitudes, teniendo, por decirlo así, una transcendencia hacia fuera y hacia dentro.

Los correlatos antropológicos y cosmológicos de esta especulación teológica –una vez que la correlación se había convertido, en el triángulo metafísico, en un principio del sistema– son evidentes. Esta forma de representación de la transcendencia significaría, en el Cusano, un *symbolice investigare*, que él describe así: «Todos los objetos matemáticos son finitos y tampoco pueden ser representados de otra forma. Si queremos utilizar algo de tal manera finito como apoyo para ascender hasta lo más grande por antonomasia tendremos que considerar estas figuras matemáticas finitas con sus propiedades y relaciones, transponiendo luego tales relaciones, correspondientemente, a figuras infinitas de la misma especie. Finalmente, ascendiendo a un grado aún más alto, debemos transponer las relaciones de las figuras infinitas a una simplicidad infinita, libre ya de toda figuración. Sólo entonces nuestra ignorancia, sin que ella lo sepa, se verá enseñada cómo hemos de pensar de una forma más cierta y verdadera, si bien esforzándonos con enigmas, sobre lo más Alto».[2] La ayuda que nos brindarían las matemáticas para comprender la diferencia de especie de lo divino se basaría en que mediante este método matemático de la doble transposición se reconstruiría formalmente la *coincidentia oppositorum*. El procedimiento proporcionaría asimismo un esbozo metafísico, que podría ser recorrido también en dirección contraria, al indicar la estructura del origen del mundo como una *explicatio* a partir del fondo de la *complicatio*. En todo ello, permanecería asegurada la reflexividad de la transcendencia, o, lo que es lo mismo: el continuo carácter retraducible de la teología en antropología y cosmología. En este carácter retraducible de la transcendencia se basaría el que este teólogo especulativo con raíces totalmente medievales pudiera acarrear, para la comprensión del mundo y del hombre, una serie de impulsos que, de suyo, empujan a la Edad Media hacia su final.

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 4. 5. 11. 12.
[2] *Ibid*, I, 12.

El final de la Edad Media conllevaría también una superación de esa postura «natural» respecto al lenguaje que lleva a asignar a cada elemento lingüístico un equivalente en el mundo de los objetos y que ve en tal asociación un círculo cerrado de correspondencias. El nominalismo había abierto aquí, con su crítica, la primera brecha, pero únicamente en el sentido de la restricción, por razones de economía, de esta función de adscripción del lenguaje a las cosas. El Cusano empieza a ver la función del lenguaje como una *indicación*, de tal manera que el lenguaje *cumpliría* su función cuando señala hacia más allá del ámbito de lo que se puede hablar. Por citar a un crítico moderno del lenguaje: «Mis enunciados explican mediante el hecho de que aquel que me entienda al final los reconozca como un sinsentido, cuando él, a través de ellos –encaramándose sobre ellos– haya subido por encima de ellos [...]».[1] Sólo con la metáfora wittgensteineana de arrojar la escalera quedaría definitivamente eliminado el resto de Escolástica que pueda haber ahí –la coordinación entre la transcendencia del lenguaje y la transcendencia del mundo– y que el Cusano aún no ha visto; transcender el lenguaje sería lo primero que *introduciría* realmente en el mundo. Pero este punto final de la ruptura con la función coordinadora del lenguaje es difícil de entender sin echar una mirada retrospectiva a aquella primera evasión de los lazos de la Escolástica.

La fórmula de la *docta ignorantia* –cuyo origen, durante la navegación de Italia a Bizancio en 1437, fue descrito por Nicolás de Cusa como su *Damasco* filosófico– reúne en sí un factor de resignación escéptica respecto a las aspiraciones metafísicas de la época y otro de vaga espera de un saber que ya no podía seguir teniendo la forma que hasta entonces había tenido. La situación intelectual del hombre, sin perspectivas respecto a la transcendencia, es considerada desde una nueva luz: se le abre la perspectiva de entenderse con mayor claridad a sí mismo precisamente en esa perplejidad y a partir de ella. En este sentido, aquella fórmula, que en sus estadios previos parecía tener más de mil años, era, sin embargo, nueva. La *pia confessio ignorantiae* de Agustín –que éste había contrapuesto al frívolo proceder del saber– no era igual que este saber del Cusano, surgido del sondeo de la propia ignorancia y buscado en el interior de ella, sino una simple renuncia a aspirar a saber, en una fase de transición hacia la fe. Justamente el mantenimiento, desde el principio al final de la época, de los elementos lingüísticos integrantes de la fórmula pondría aquí de manifiesto que su *significado* conlleva también inconstancia y ruptura. La *docta ignorancia* del Cusano se diferenciaría tanto de aquella frase de Sócrates de que él sabía que no sabía nada como también de la *scientia nihil scire*, fórmula con la que Séneca había caracterizado los distintos tipos de es-

[1] L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6. 54 , en *Schriften*, Francfort, 1960, vol. I, pág. 83 (trad. cast. de L. M. Valdés, 3ª ed., Tecnos, Madrid, 2007).

cepticismo.[1] La *negatividad reconocida* es algo distinto que el conocimiento *a partir de* la negatividad, como ya había formulado Filón: «Si el alma amante de Dios investiga qué es, esencialmente, el ser, viene a caer, con su investigación, en algo informe e invisible, de donde saca un provecho sumo: el de entender que Dios, que es el ser en sí mismo, les es, a todos, incomprensible, y el de ver que es invisible».[2] En Filón se encontraría determinada esta negatividad, vista en su aspecto positivo, como «la búsqueda en sí misma, sumamente deseable incluso cuando no se encuentra lo que se busca».[3] El primero en usar esta fórmula en un contexto no místico es Petrarca, contraponiéndola críticamente al deseo escolástico de saber. Sólo podría saber el que reconoce que él mismo no sabe y se aborrece por ello, pues el percatarse con dolor del propio defecto sería el punto de partida para su superación.[4]

Se echa de ver la ambivalencia de este pensamiento fundamental: por un lado, llevaría a una actitud de humildad y resignación respecto al ámbito de la inmanencia, dejándolo todo al criterio de la divinidad –el salto a la fe del intelecto que se autosacrifica–; por otro, a la concienciación del estado en el que, de hecho, se encuentra el conocimiento, lo que haría de él algo penoso y merecedor de un cambio. Esto último era lo que le faltaba completamente a la Escolástica, la cual parecía estar, en cada uno de sus representantes, al final de un proceso de acumulación del saber, en el límite de lo humanamente cognoscible. En el caso de Nicolás de Cusa, el recuerdo de lo desconocido empieza a no limitarse ya únicamente a rechazar un exceso en la aspiración al conocimiento, sino a señalar, al mismo tiempo, en dirección a un espacio de desarrollo cognoscitivo aún no hollado. El reproche de que la Edad Media habría dado al estado de su saber el carácter de algo definitivo y perfecto, paralizando así toda voluntad de progreso en el ámbito teórico y cualquier reconocimiento de experiencias, pertenece al arsenal con que la incipiente Edad Moderna se distancia de su pasado; el hecho de haber formulado tal reproche ha sido, para pensadores del tipo de Francis Bacon, algo más característico y efectivo que los propios progresos que ellos pudieron hacer creer que introducían en la ciencia. Rousseau iba a generalizar, en el ámbito de la historia de la cultura, este reproche y a hablar de *l'heureuse ignorance*, que nos preservaría de las desilusiones que nos reportan las correcciones que hemos de hacer en nuestro presunto saber. En una carta a Voltaire, fechada el 10 de septiembre de 1755, escribe

[1] Séneca, *Ad Lucilium epistulae morales*, 88. 45 (trad. cast.: *Cartas morales a Lucilio*, trad. de J. Bofill, 3ª ed., Iberia, Barcelona, 1985).

[2] Filón, *De posteritate Caini*, 15 (cit. en H. Jonas, *Gnosis und spätantiker Geist*, II/1, Gotinga, 1954, pág. 82 y sig.

[3] Filón, *De specialibus legibus*, I, 40; *De migratione Abrahami*, 134.

[4] Petrarca, *Invective contra medicum*, ed. Ricci, III, pág. 73: «*Doctus fieri non potest, nisi qui se noverit atque oderit ignorantem: defectus proprii cum dolore notitia principium est profectus*».

que aquello que no sabemos nos hace menos daño que lo que creemos saber. «Si no hubiéramos pretendido saber que la tierra no gira no se habría condenado a Galileo por decir que gira.»[1]

El potencial crítico de la *docta ignorantia* aún no fue, ciertamente, agotado por Nicolás de Cusa, sino que sólo se hicieron valer las posibilidades que tenía de reflejar lo sobrepujable que era el estado del saber de la época. Pero el hecho de que esa actitud humilde de reconocimiento de la propia ignorancia no acabara en un resignarse a una limitación de carácter definitivo y permitiera ver que un sistema bien consolidado puede agotar la voluntad de conocer era algo que dejaba desasosiego en la época.[2]

Es interesante referirnos, en ese enfrentamiento de la *docta ignorantia* con la Escolástica, a la irritada sublevación de que hace gala el profesor de Heidelberg Johann Wenck von Herrenberg, en su libelo *De ignota litteratura*. Wenck se resiste a la introducción de esa nueva forma de conocer que aspira a comprender lo incomprensible partiendo de un estado de ignorancia: «*Quomodo ergo in hac vita incomprehensibilia incomprenhensibiliter apprehenderemus*?». En esta vida sólo habría, para el hombre, dos formas de entender, a saber, mediante el concepto o mediante la imagen. En lo tocante al conocimiento de Dios, al hombre se le habría asignado, en el capítulo 13 de la primera Epístola a los Corintios, el conocimiento especular y mediante enigmas. Se temę aquí, como ha ocurrido con frecuencia cuando se trata de una teología de índole mística, que quede borrada la transcendencia horizontal y temporal por efecto de la posibilidad, que se da por supuesta, de poder trasladar a la transcendencia vertical los límites de lo que la divinidad se reserva a su propio conocimiento. Si se atenúan las fronteras de las posibilidades cognoscitivas, podría ser anticipado y usurpado eso que debe serle reservado al hombre para el estado escatológico de la *visio beatifica* y que ahora, *in statu vitae*, se sustrae, por tanto, a su conocimiento.[3]

---

[1] Rousseau a Voltaire, 10 de septiembre de 1755 (trad. cast. en *Cartas morales de Rousseau y otra correspondencia filosófica*, trad. de R. R. Aramayo, Plaza y Valdés, Villaviciosa de Odón, 2006): «[...] *ce que nous ne savons point, nous nuit beaucoup moins que ce que nos croyons savoir. Or, quel plus sûr moyen de courir d'erreurs en erreurs, que la fureur de savoir tout? Si l'on n'eût prêtendu savoir que la terre ne tournait pas, on n'eût point puni Galilée pour avoir dit qu'elle tournait*».

Algo más tarde, Lichtenberg recurre explícitamente a la *docta ignorantia* a fin de que el saber que proporciona el conocimiento de la naturaleza no se convierta en un obstáculo para su propio acrecentamiento: «No es tan fastidioso explicar un fenómeno con algo de mecánica y una fuerte dosis de alguna otra cosa incomprensible como hacerlo únicamente mediante la mecánica; la *docta ignorantia* hace menos daño que la *indocta ignorantia*» (*Vermischte Schriften*, Gotinga, 1800/1806, vol. I, pág. 170).

[2] N. de Cusa, *De genesi*, fol. 73 v.: «[...] *cognitio ignorantiae humiliat et humiliando exaltat et doctum facit.*»

[3] J. Wenck von Herrenberg, *De ignota litteratura* (ed. Vansteenberghe [trad. cast. incluida en Nicolás de Cusa, *Apología de la docta ignorancia–Juan Wenck: La ignorada sabiduría*, trad. de S. Sanz, EUNSA, Universidad de Navarra, 1995]), pág. 24: «*Si ergo scriba doctae ignorantiae, intrans caliginem tenebrarum linquens omnem speciem et decorem creaturarum, evanescit in cogitationibus, et non valens Deum intueri sicuti est, quia adhuc viator, ipsum nequaquam glorificat, sed in tenebras suas errans, culmen divinae laudis ad quod omnis psalmodia perducitur derilinquit et postponit, quod fore nefandissimum et incredulum quis fidelium ignorat?*». En la *Conclusio* III, el reproche de haber irrumpido en lo reservado a la pura contemplación va dirigido expresamene contra la *docta ignorantia*: «*Sed homo ille doctae ignorantiae vult in eadem docta ignorantia, sequestrata omni similitudine, rem in sua puritate intelligere*» (pág. 28). Sólo aparentemente es una inconsistencia cuando Wenck dice, en la *Conclusio* IX: «[...] *scriba doctae ignorantiae similitudinem accipit pro re* »(pág. 37), pues tal confusión sería, a sus ojos, la consecuencia necesaria del no reconocimiento de lo reservado para un futuro escatológico, como lo formula en la *Conclusio* IV: «[...] *futuro statui facialis Dei visio, quam hic (sc. scriba doctae ignorantiae) transiliendo similitudinem intelligere videtur, reservata est*» (pág. 30).

Excluir lo reservado al ámbito escatológico del conocimiento que progresa mediante conceptos y símbolos forma parte del patrimonio común de la Escolástica. En esto se fundaría también el carácter estático de su representación de lo que posee el conocimiento humano, como un repertorio que ya habría sido concluido en la tradición y que después sólo puede adoptar nuevas formas y ser defendido de nuevas maneras. Estas conexiones pondrían de relieve cómo la concepción de Nicolás de Cusa se enfrentaba, *de facto*, pese a su indudable propósito conservador, con esa postura fundamental del espíritu medieval. Lo cual destaca, de un modo especial, cuando él parece satisfacer la exigencia de la única alternativa posible de recurrir o a conceptos o a imágenes, al hablar él mismo con imágenes. Ahora bien, estas expresiones figuradas no serían de tal índole que sean referidas a un contexto objetivo estático, como había presupuesto la doctrina clásica del medievo sobre el sentido figurado de las Escrituras.[1] Los *símbolos* del Cusano no pertenecerían a esa clase de signos que significan, o incluso revelan, un determinado contexto objetivo; sino que –como ya he intentando expresar con la designación de *metáforas explosivas*– serían expresiones figuradas de un *método*, modelos de los que se puede derivar una regla susceptible de ser empleada y repetida, a su vez, en los nuevos procesos que siempre van surgiendo.

En el fondo, y pese a lo que digan los dos volúmenes de la obra, incompleta, de Grabmann, nunca ha habido algo así como un *método escolástico*. La transposición del concepto moderno de método a la Edad Media forma parte de aquellos intentos, presuntamente justificativos, de liberar a aquélla de la tacha de oscurantista, cosa que durante mucho tiempo se ha considerado necesario hacer. El así llamado método escolástico consistía únicamente en una serie de recetas formales aptas para las disputas y la elaboración de tratados. No se trata de ningún método de conocimiento. La mención de la existencia de un método presupondría que el contenido del conocimiento puede ser amplificado mediante el uso de determinadas

---

[1] A esta doctrina del «sentido figurado de las Escrituras» remite también Wenck: «*Quapropter scriptura sancta in symbolis nobis traditis divinitus inspirata ac revelata pariformiter ad consuetudinem naturalis nostrae conceptionis*».

reglas; el concepto de método estaría relacionado con el concepto de progreso, no necesariamente con un concepto de progreso infinito, pero que apunta potencialmente a éste.

Aquí residiría el núcleo diferencial entre Wenck y Nicolas de Cusa. La indica-
ción de una posibilidad –aunque ésta sólo sea una presunta posibilidad– de explo-
rar nuevos ámbitos del conocimiento o de correr hacia el campo de lo *desconocido*
los límites hasta ahora fijados a la actividad cognoscitiva conllevaría siempre un
ataque a la existencia de una reserva escatológica. El pensamiento del progreso in-
finito no sería una *secularización* de la escatología cristiana, sino a la inversa: el que
esta concepción del progreso sea posible o se pongan a la vista sus presupuestos
quitaría su carácter de *promesa* a la transcendencia de índole temporal y a su futu-
ro escatológico. Éste habría perdido su carácter imperioso de ser una posibilidad
heterogénea de satisfacción del deseo humano de felicidad y verdad. Wenck se equi-
vocaría aquí de plano con sus argumentos, cuando objeta al Cusano que la *docta*
ignorantia quitaría al deseo natural de conocimiento la conciencia de poder ser sa-
tisfecho al suprimir el *terminus ad quem* de la realización del conocimiento me-
diante una serie infinita de transiciones y aproximaciones. Wenck cree que recurriendo
a la primera frase de la *Metafísica* aristotélica, según la cual todos los hombres tie-
nen un deseo natural de saber, defiende, contra el Cusano, el progreso constatable
en la adquisición del saber, sin percatarse de que la Escolástica, bajo el paraguas de
esta misma frase, pudo darse por satisfecha con el contenido estático del saber re-
cibido por tradición.

Aún en el error de Descartes respecto a una capacidad limitada de realización del conocimiento de la naturaleza iba a mostrarse que el incentivo de la voluntad de saber no puede ser cuestionado ni por la sospecha ni por la certeza de un progreso teórico infinito. Al contrario, la imposibilidad de indicar o mantener, en ese proceso cognoscitivo, una representación de su completitud le hace aún más vehemente.

Tiene que ver con esto el que Wenck se dirija en su escrito, sobre todo, contra la doctrina cusana de la esencial «inexactitud» de todo conocimiento finito. Argumentando que el movimiento del intelecto deja de ser movimiento si no tiene ningún punto donde poder completarse y según el cual poder medir sus progresos, convirtiéndose, por consiguiente, en algo sin sentido e inútil.[1] Wenck lucha a favor de un progreso que, no obstante, con las condiciones que él pone, no se ha dado. Echa en cara a su adversario que sus supuestos destrozarían el proceso científico (*destruere omnen processum scientificum*), cosa que él Cusano, tampoco quería, con

[1] J. Wenck, *De ignota litteratura*, p. 29: «[...] *si esset inattingibile (sc. quidditas rerum), motus ille intellectualis esset sine termino ad quem, et per consequens non motus, et per consequens infinitus et frustra quod esset destruere propriam operationem intellectus*».

toda seguridad, provocar, pero, al enfrentarse con los supuestos escolásticos, ofrecía, sin querer, la posibilidad de una concepción como ésta. Es precisamente en el espejo de este adversario inferior a él donde se mostraría, con mayor claridad que en las propias afirmaciones, la posición que en la historia ocupa el Cusano. La polémica contra las consecuencias de la *infinitud* del camino del conocimiento, contra el valor de *aproximación* que no puede ser superado en cada de sus estadios, empieza a dejar totalmente claro cómo desde la preocupación, todavía del todo medieval, por incrementar sin violencia la trascendencia de lo absoluto se ofrece una nueva consecuencia, la cual, sin embargo, sólo puede parecer una atrevida anticipación de una de las ideas fundamentales de la Edad Moderna al que ya sepa lo que luego vendrá.

La diferencia entre Wenck y Nicolás de Cusa acaso se pueda captar de la forma más impresionante en el uso que hacen de aquellas metáforas que podrían ser calificadas de metáforas-guía de la Edad Media, y que tienen que ver con el concepto de *vestigio* o *huella* (*vestigium*). Con esta representación en torno al *vestigio*, el pensamiento platónico fundamental del carácter de *copia* de todo el mundo de las apariencias se ve restringido y reducido, en beneficio de una iconografía exclusivamente antropológica: únicamente el hombre seguiría siendo, en sentido estricto, *imago*. La naturaleza recibiría el carácter de *vestigium* no el sentido de una *reproducción* del original, sino sólo como una *impronta* que apunta hacia su autor. El vestigio tendría algo que ver con la figura de la analogía, de la identidad parcial; se descubriría mediante una conclusión causal que va de la huella al autor que la ha dejado. Aunque no sea una representación de lo esencial y substancial, no deja de ser un factor eidético, una marca auténtica, una magnitud traducible al plano hermenéutico. De modo que, para Wenck, tiene que haber, ciertamente, una diferencia clara y avasalladora entre el Absoluto y el mundo, pero también, de igual modo, cierta proporción, como habría de existir una proporción entre la exacta definición de una verdad y cualquier otra indicación, inexacta, de la misma verdad.[1] La figura espiritual fundamental de este adversario de la *docta ignorantia* sería la analogía, la proporción estática.

En cambio, el Cusano ha desarrollado las metáforas con todas sus posibilidades, completamente auténticas, de asociación, entendiendo el *vestigium* no como la signatura estática que el Creador deja en su obra, sino como el *indicador* –que señaliza un sendero– de una meta huidiza que ha de perseguirse: «Primero es la verdad, y luego su huella, no se puede perseguir la verdad sin seguir su huella». Para Wenck, la *huella* y la *imagen* estarían estrechamente enlazadas; la imagen sería, por decirlo así, la intención plenamente desarrollada de la huella, la presenta-

[1] J. Wenck, *op. cit.*, pág. 27: «*Unde et ipsa praecisa veritas, in eo quod praecisa habitudinem importat et proportionem ad alias veritates non praecisas, sicut et maximitas absoluta ad maximitates habitudinibus concretas*».

ción plena de lo que en ésta es solamente sugerido. En este sentido, el hombre sería algo especial en la creación sólo en un sentido gradual, no en lo específico. Hasta aquí el conocimiento posible a partir de la huella de algo, el procedimiento inductivo, seguiría siendo, según las normas de la idea aristotélica de ciencia, completamente aceptable.[1] Para el Cusano, la huella sería una indicación para el movimiento y la persecución. La metáfora que emplea, dirigida expresamente contra Wenck, es la del perro de caza que sigue el rastro, el *venaticus canis in vestigiis*. No habría ninguna *relación* entre la huella y la pieza de caza que se persigue. La huella tiene el mero carácter de señal, no la cualidad de imagen. La huella apelaría al deseo de verdad del hombre, pero no proporciona a ese deseo ninguna satisfacción, ni siquiera una satisfacción dosificada. Se anuncia una forma de posesión de la verdad en la que todo lo que se gane en conocimiento sólo tendrá la función de hacer posible y suscitar el paso siguiente, que lleve a un nuevo punto de partida del método cognoscitivo.

Las metáforas relacionadas con la caza, ya profusamente utilizadas por Platón, sólo son desarrolladas con plenitud y más allá de todos los presupuestos medievales en el último escrito del Cusano, titulado precisamente *Über die Jagd nach der Weisheit* (*Sobre la caza de la verdad*). Pero justamente aquí se muestra cómo las consecuencias de una representación fundamental de la Edad Media suscitan, una vez desnudadas del todo, algo completamente nuevo: la caza como ese *perseguir* el conocimiento que, bajo el dominio del concepto de método, irá implicada siempre en el pensamiento moderno.

Nicolás de Cusa contestó a Herrenberger con comedimiento, pero con toda decisión, mediante un escrito que lleva el nombre de *Verteidigung der wissenden Unwissenheit* (*Defensa de la docta ignorantia*). Modificando a su manera la vieja alegoría del sol, compara la *docta ignorantia* con el saber de un vidente, diferenciándola del saber sobre la claridad del sol de un ciego: el ciego cree, después de haber oído tantas cosas acerca del sol y de lo insoportable que es su visión, que ya sabe algo sobre su claridad, mientras que, en realidad, continúa ignorando todo sobre ella; en cambio el vidente, al tener que contestar que no sabe nada a la pregunta sobre cómo es la claridad del sol, tiene precisamente ese saber sobre su propia ignorancia, dado que él ha sacado de la experiencia de su propio intento de hacer frente a la visión directa del sol la certeza de que su resplandor supera la capacidad del órgano de la visión.

La visualización de las cosas depara un peculiar y peligroso apaciguamiento. Las visualizaciones a las que recurre el Cusano persiguen el fin, ciertamente, de utilizar todo su atractivo, pero llevando, al mismo tiempo, hasta los últimos lími-

[1] J. Wenck, *op. cit.*, pág. 27: «*Deus in vestigio et in imagine est cognoscibilis* [...]. *Nec oportet in medio scientiali habere adaequatam proportionem, quia illa esset identitas potius quam similitudo*».

tes lo visualizable. Debemos tener presente la reacuñación realizada por él con la metáfora del *vestigium*, cuando se muestra contrario a la división, que se le ha echado en cara, del conocimiento en un conocimiento mediante conceptos y un conocimiento mediante imágenes. La verdad no estaría, en absoluto, presente en la imagen si ésta no es, en cuanto tal, inmediatamente suprimida. Pues cada imagen representa, ciertamente, la verdad, pero como imagen que es desmerece de la misma, alejada de ella sin remedio.[1] Esta receta general será aplicada tanto al lenguaje de la Revelación y de la mística como también a las imágenes sobre el propio mundo. Éstas sólo *funcionan* cuando son entendidas como *vestigios* o *huellas*, en el sentido de señales que ponen en movimiento al pensamiento.

Se puede decir que la *docta ignorantia* es un *método* en el sentido, provisional y poco escolástico, de que proporciona a la conciencia un *camino* que pueda ser seguido. Objetaría al modo de pensar escolástico, caracterizado por su creencia en la *definición*, que lo *indefinido* es lo propio de la infranqueable condición situacional del ser humano. La heterogeneidad existente entre los conceptos y las imágenes se convertiría en coincidencia cuando ambos son vistos como medios que indican provisionalmente al pensamiento por dónde está la dirección hacia un objeto que nunca es totalmente alcanzable o dominable. Tales disyunciones o alternativas desaparecerian para la *docta ignorantia*, al revelarse como aspectos de un mismo movimiento: «[...] *docta vero ignorantia omnes modos, quibus accedi ad veritatem potest, unit*».

Pero la *docta ignorantia* no sólo sería la máxima que seguir en un proceso intelectual, sino también el órgano de orientación en ese proceso. En su *Apología*, el Cusano la compara con estar en lo alto de una torre, desde donde la mirada puede abarcar el movimiento de *rastreo* de los que andan buscando por aquí o por allá, de una manera que está vedada a quienes están atados de pies y manos a su labor de rastreo.[2] A la Escolástica nunca se le había ocurrido la necesidad de tal orientación, la necesidad de una mediación para situarse uno mismo en un camino.

La idea moderna de ciencia se convertirá en un compendio de orientaciones así. También en ella es un elemento esencial el saber del no-saber; claro que menos el saber *que* no se sabe nada que un saber *qué* es lo que no se sabe, e incluso no se *puede* saber, y, esencialmente, qué no se *necesita* saber; este saber de índole negativa formaría parte de las orientaciones cada vez más importantes en un mun-

[1] N. de Cusa, *Apologia doctae ignorantiae*, ed. Paris, fol. 36 v. (trad. cast.: *Apología de la docta ignorancia-Juan Wenck: La ignorada sabiduría*, trad. de S. Sanz, EUNSA, Universidad de Navarra, 1995): «*Veritas enim in imagine nequaquam, uti est, videri potest; cadit enim omnis imago eo ipso, quod imago a veritate sui exemplaris* [...]. *Sed qui videt, quomodo imago est exemplaris imago ille transiliendo imaginem ad incomprehensibilem veritatem incomprehensibiliter se convertit*».

[2] *Ibid*, fol. 37 r.: «*Videt enim ibi constitutus id, quod discursu vario vestigialiter quaeritur per vagantem in agro; et quantum ipse quaerens accedit aut elongatur a quaesito, plane intuetur*».

do con inflación de saberes. Con seguridad que esto no se encuentra aún en Nicolás de Cusa cuando defiende su idea de *docta ignorantia* utilizando, *contra* el adversario, sus *mismos* medios (*ex ratione adversarii contra ipsum*). Todavía no sabía que el progreso del conocimiento, el arranque para el dominio de la realidad podía conseguirse mediante una limitación de las aspiraciones.

Es un factor constitutivo de la Edad Moderna el expandirse mediante la delimitación, lograr progresos mediante reducciones. Sería a partir de la renuncia del principio de la finalidad cuando se explota en toda su operatividad la aplicación de la categoría de causa a la naturaleza; la exclusión de la cuestión de la substancia y su sustitución por la aplicación universal de lo *cuantitativo* hizo posible la aparición de una ciencia de la naturaleza de carácter matemático; la renuncia al fantasma de una exigencia de absoluta exactitud posibilitó la aparición de una exactitud que puede autoimponerse una tolerancia respecto a su propia imprecisión. El saber de la Edad Moderna ha sido posibilitado, de un modo decisivo, por el saber qué es lo que no podemos saber, así como por la consiguiente posibilidad de concentración en un sector que estamos convencidos de poder explorar. Esto diferenciaría esencialmente al saber moderno de las formas de saber y de la conciencia que se tenía del mismo en la Escolástica medieval. En este sentido, el esquema de la *docta ignorantia* pertenecería ya a algo que, aunque planteado con los medios y referido a las cuestiones de la Edad Media, ya no es medieval: «*Quia non est scientia, qua quis credit se scire, quod scire nequit, ibi scire est scire se non posse scire*».[1]

La polémica entre Herrenberger y Nicolás de Cusa pone de manifiesto que la *docta ignorantia* ha quebrantado, ya de entrada, el esquema tradicional sobre el concepto y la metáfora, el sentido propio y literal del discurso y el figurado. Ya el escrito que sigue inmediatamente a la *De docta ignorantia*, titulado *De coniecturis*, de 1440, revela que el Cusano sentía la necesidad de dar al concepto de la *docta ignorantia* un correlato positivo mediante el concepto de *conjetura*. Y esto pese a que, al menos, el Libro II de la *Docta ignorantia* ya había mostrado que la concepción fundamental sobre el conocimiento de los objetos transcendentes –en este caso, la totalidad del universo– encerraba todo un potencial positivo de especulación y variación de doctrinas tradicionales.

Entre aquello que, según los criterios de la doctrina aristotélico-escolástica de la ciencia, se debía poder saber con seguridad y lo que debía proceder, exclusivamente, como un *mysterium* inaccesible, de las fuentes de la Revelación y de la fe, se desplegaría toda una escala de posibilidades, basada precisamente en el hecho de que en la estructura sistemática del *triángulo* metafísico hay algo así como unas reglas de proyección. Si el concepto de infinitud se revela como el medio de presentación de la *docta ignorantia* en relación con la transcendencia, esto no puede

[1] N. de Cusa, *Apologia*, fol. 39 v.

dejar de tener consecuencias tanto para la cosmología como para la antropología. El mundo no sería únicamente la manifestación del Dios invisible, sino que Dios es, a su vez, la invisibilidad de lo visible.[1] Tal simetría, sacada de nuevo del modelo neoplatónico, significa que no sólo los enunciados de la teología metafísica y mística ofrecen puntos de arranque para una especulación sobre el mundo y el hombre, sino que incluso los principios de la doctrina de la fe pueden proporcionar premisas que lleven a reflexiones en ámbitos que están en un plano más bajo que la teología.

En esto se mostraría que la *fides* y la *coniectura* desempeñan una misma función: suministrarían a la razón los presupuestos que le faltan, a partir de los cuales puede llegar a conocimientos sin salirse del conjunto del sistema. El Cusano vio que la amenaza que pendía sobre toda la arquitectura escolástica a causa del cinismo de la «doble verdad» no podía ser eliminada repitiendo obstinadamente aquella apodíctica afirmación de la necesaria concordancia entre la razón y la Revelación, sino, más bien, haciendo visible la continuidad de una serie de transiciones, aplicaciones y proyecciones. ¿Qué significó realmente para la imagen del hombre sobre el universo el saber que había sido creado de la nada por una Causa omnipotente e infinita? ¿Podían deducirse de ahí determinadas consecuencias, teniendo presente que la cosmología de la Edad Media seguía siendo la misma que aquella formada, sin la teología bíblica, en la Antigüedad? ¿Y había tenido alguna consecuencia para el saber del hombre sobre sí mismo el que éste hubiese oído que debía ser la imagen y la semejanza de su Creador? ¿No se podrían hacer aquí una serie de disquisiciones, usando precisamente de *conjeturas*?

Pero nada de esto había hecho en serio, ni siquiera intentado hacer, la Escolástica. Ahora bien, si seguimos las descripciones del acto de creer en el Cusano comprobaremos que no carecía de fundamento la resistencia que Wenck opone a la difuminación entre el *status* del conocimiento aquí abajo y el del más allá. La antítesis entre la creencia terrestre y la *visio* del más allá desparecería tan pronto como la propia fe fuera determinada como una *coincidentia visibilis et invisibilis* y el intelecto recibiera las cosas reveladas *in certitudine, ac si vidisset*.[2] Tal mediación entre la fe y el saber parece, de entrada, tender, totalmente dentro del marco medieval,

[1] N. de Cusa, *De Possest* (trad. cast. en *Diálogos del Idiota, Possest, La cumbre de la teoría*, trad. de A. L. González, EUNSA, Universidad de Navarra, 2001): «*Quid est mundus nisi invisibilis dei apparitio, quid deus nisi visibilium invisibilitas?*».

[2] N. de Cusa, *Excitationes*, IX: «*Posse credere est maxima animae nostrae virtus, excedit omnem virtutem intellectivam; ad illa enim pertingit, quae vult, procedit enim ex libertate voluntatis. Potest enim credere vel non credere rationalis anima, si vult vel non, et hoc est donum maximum dei. Ita spiritus seu libera voluntas per fidem, quam assumit, dominatur intellectui, et informat eum sua forma* [...]. *Credit sibi vera esse nuntiata, et capit quasi visa, hoc est in certitudine, ac si vidisset. Sic fides quoad intellectum, est in coincidentia visibilis et invisibilis*».

a la absolutización de la fe; pero la fe podría ahora estar, exactamente igual, al servicio del saber, al postular la *libertad*, para poder representar así hasta el final nuevas posibilidades de conocimiento. Aquí quedaría patente la ambivalencia originaria de la *docta ignorantia*, a medio camino entre una resignación de tipo escéptico y una revitalización de la actividad teórica: el saber sobre la propia ignorancia corre siempre el peligro de transformarse, desde la conciencia de una transcendencia absoluta, en un escepticismo dogmático, siempre que no se le ofrezcan perspectivas alentadoras sobre posibilidades de exploración.[1]

El Cusano dio aún un paso más en la funcionalización de la fe con su escrito *De genesi*. En él recomienda aceptar lo que sentencie la autoridad teológica, como si esto fuera una manifestación de la Revelación divina, y sólo entonces intentar comprender lo anteriormente aceptado. Esta recomendación la funda él expresamente en su propia experiencia.[2] Aquí la fe habría sido empujada hasta un ámbito muy cercano a la conjetura. Compartiría con ella la función hipotética, que se ha de acreditar mediante una verificación experimentable.

Nicolás de Cusa recurre a la fórmula agustiniana de la fe como punto de partida del conocimiento (*fides initium intellectus*). Pero esta fórmula habría experimentado, en su significado, un cambio palpable. El presupuesto a partir del cual se habría de entender por qué Dios se ha revelado de una forma especial y ofrecido a la fe sería la aspiración al conocimiento del espíritu humano, al que Dios no puede dejar frustrado, ya que se trataría de una realización esencial de esta naturaleza espiritual con dotes para lo infinito creada por Él mismo. Pero el instrumental de que dispone esta naturaleza no sería suficiente para satisfacer las exigencias dimanantes de esa tensión que apunta a lo infinito. El significado salvífico de la Revelación, de la historia de la salvación, pasaría a un segundo plano, y ya se va insinuando lo que después será completado en la doctrina del Cusano sobre la Encarnación –con la cristología como el último y más alto grado de su antropología–. La problemática de la certeza, característica del final de la Edad Media y que haría necesarios los diversos intentos de fundamentación, como el de Descartes, emprendidos por la Edad Moderna, habría empezado a operar aquí como algo central. Todo parece apuntar a que no se quiere dejar que acabe en resignación la crisis desencadenada a partir de la situación de fondo de donde ha surgido la *docta ig-*

[1] N. de Cusa, *De filiatione dei*, ed. Paris, fol. 65 r.: «*Qui enin non credit, nequaquam ascendet, sed seipsum iudicavit ascendere non posse sibi ipsi viam praecludendo. Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem intellectus scandere, quantum ipsa credit*».

[2] N. de Cusa, *De genesi*, ed. Paris, fol. 73 v.: «*Experientia didici authoritatem maxime studio conferre, qui enim recipit dictum aliquod quasi divina revelatione propalatum et id quaerit omni conatu intellectualiter videre, quod credit; qualecumque dictum illud fuerit thesaurus ubique latens, se inapprehensibiliter ibi reperibilem ostendit. Hinc altissima fide ad altissima ducimur* [...]».

norantia. De ahí que la fe no sea ofrecida a la razón como una exigencia de autosacrificio, sino como una apertura de posibilidades de autorrealización. Se trata, evidentemente, de un intento de sanar a la Edad Media con medicinas sacadas de su propia substancia.

En este contexto de una especulación proyectiva que rompería el anatema de la Escolástica y su obligatoriedad, tenemos que referirnos a la cosmología del Cusano, la parte de su labor conceptual que más consecuencias tuvo. Ya por la ubicación que aquí le damos se infiere que, para nosotros, el Cusano no puede ser considerado –como se ha dado a entender con frecuencia desde Giordano Bruno y Kepler– un precursor de Copérnico, aun cuando éste lo haya leído. Hoy día, después de que cada vez ha ido quedando más claro lo medieval que todavía hay incluso en Copérnico, se tiende a sostener la afirmación, que iría todavía más lejos, de que el Cusano es, más que un precursor del giro copernicano, un pensador de sus consecuencias, totalmente ocultas para su propio creador. «Propiamente, Nicolás de Cusa no inventó en el siglo XV la doctrina copernicana porque él tenía ya un punto de vista distinto, el de la relatividad del movimiento, algo a lo que Copérnico aún no había llegado».[1] Y además: «Una auténtica conjetura cosmológica tenía que evitar tanto la nueva ilusión de una doctrina heliocéntrica como el antiguo espejismo de la visión geocéntrica del cosmos».[2] Independientemente de la cuestión de si entre la teoría del movimiento del Cusano y la de Copérnico hay realmente otra diferencia que el hecho de que para Copérnico seguía aún en pie el espacio finito del cosmos tradicional, absolutamente limitado por la última esfera, carece, en absoluto, de base la afirmación de que Nicolás de Cusa cambió –o quiso o pudo querer cambiar–, teniendo en cuenta determinados problemas y datos astronómicos, alguna cosa en el modelo cósmico tradicional.

Ya F. J. Clemens, el pionero de la investigación sobre el Cusano, nos dio a conocer una nota manuscrita del propio filósofo, encontrada –en la Hospitalbibliothek de Kues– en la última página de una obra sobre astronomía adquirida por Nicolás de Cusa el año 1444 en Nuremberg.[3] Esta meditación cosmológica, como yo llamaría a esta hoja, no revela la menor contrariedad por las dificultades y los errores del sistema ptolemaico entonces dominante, ni hay ninguna referencia implícita a ese asunto. Por eso me parece que es una interpretación errónea poner este texto en relación directa con la problemática de una reforma astronómica. El punto de partida es aquí, como suele serlo en todas las cuestiones que trata el filósofo

[1] C. F. V. Weizsäcker, «*Philosophische Fragen der Naturwissenschaften*», en *Merkur*, XII (1958), pág. 810.

[2] M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942 (versión alemana reelaborada por el propio autor, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Dusseldorf, 1953, pág. 162).

[3] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847, pág. 98 y sig.

a la absolutización de la fe; pero la fe podría ahora estar, exactamente igual, al servicio del saber, al postular la *libertad*, para poder representar así hasta el final nuevas posibilidades de conocimiento. Aquí quedaría patente la ambivalencia originaria de la *docta ignorantia*, a medio camino entre una resignación de tipo escéptico y una revitalización de la actividad teórica: el saber sobre la propia ignorancia corre siempre el peligro de transformarse, desde la conciencia de una transcendencia absoluta, en un escepticismo dogmático, siempre que no se le ofrezcan perspectivas alentadoras sobre posibilidades de exploración.[1]

El Cusano dio aún un paso más en la funcionalización de la fe con su escrito *De genesi*. En él recomienda aceptar lo que sentencie la autoridad teológica, como si esto fuera una manifestación de la Revelación divina, y sólo entonces intentar comprender lo anteriormente aceptado. Esta recomendación la funda él expresamente en su propia experiencia.[2] Aquí la fe habría sido empujada hasta un ámbito muy cercano a la conjetura. Compartiría con ella la función hipotética, que se ha de acreditar mediante una verificación experimentable.

Nicolás de Cusa recurre a la fórmula agustiniana de la fe como punto de partida del conocimiento (*fides initium intellectus*). Pero esta fórmula habría experimentado, en su significado, un cambio palpable. El presupuesto a partir del cual se habría de entender por qué Dios se ha revelado de una forma especial y ofrecido a la fe sería la aspiración al conocimiento del espíritu humano, al que Dios no puede dejar frustrado, ya que se trataría de una realización esencial de esta naturaleza espiritual con dotes para lo infinito creada por Él mismo. Pero el instrumental de que dispone esta naturaleza no sería suficiente para satisfacer las exigencias dimanantes de esa tensión que apunta a lo infinito. El significado salvífico de la Revelación, de la historia de la salvación, pasaría a un segundo plano, y ya se va insinuando lo que después será completado en la doctrina del Cusano sobre la Encarnación –con la cristología como el último y más alto grado de su antropología–. La problemática de la certeza, característica del final de la Edad Media y que haría necesarios los diversos intentos de fundamentación, como el de Descartes, emprendidos por la Edad Moderna, habría empezado a operar aquí como algo central. Todo parece apuntar a que no se quiere dejar que acabe en resignación la crisis desencadenada a partir de la situación de fondo de donde ha surgido la *docta ignorantia*. De ahí que la fe no sea ofrecida a la razón como una exigencia de autosacrificio, sino como una apertura de posibilidades de autorrealización. Se trata, evidentemente, de un intento de sanar a la Edad Media con medicinas sacadas de su propia substancia.

[1] N. de Cusa, *De filiatione dei*, ed. Paris, fol. 65 r.: «*Qui enin non credit, nequaquam ascendet, sed seipsum iudicavit ascendere non posse sibi ipsi viam praecludenda. Nihil enim sine fide attingitur, quae primo in itinere viatorem collocat. In tantum igitur nostra vis animae potest sursum ad perfectionem intellectus scandere, quantum ipsa credit*».

[2] N. de Cusa, *De genesi*, ed. Paris, fol. 73 v.: «*Experientia didici authoritatem maxime studio conferre, qui enim recipit dictum aliquod quasi divina revelatione propalatum et id quaerit omni conatu intellectualiter videre, quod credit; qualecumque dictum illud fuerit thesaurus ubique latens, se inapprehensibiliter ibi reperibilem ostendit. Hinc altissima fide ad altissima ducimur* [...]».

En este contexto de una especulación proyectiva que rompería el anatema de la Escolástica y su obligatoriedad, tenemos que referirnos a la cosmología del Cusano, la parte de su labor conceptual que más consecuencias tuvo. Ya por la ubicación que aquí le damos se infiere que, para nosotros, el Cusano no puede ser considerado –como se ha dado a entender con frecuencia desde Giordano Bruno y Kepler– un precursor de Copérnico, aun cuando éste lo haya leído. Hoy día, después de que cada vez ha ido quedando más claro lo medieval que todavía hay incluso en Copérnico, se tiende a sostener la afirmación, que iría todavía más lejos, de que el Cusano es, más que un precursor del giro copernicano, un pensador de sus consecuencias, totalmente ocultas para su propio creador. «Propiamente, Nicolás de Cusa no inventó en el siglo XV la doctrina copernicana porque él tenía ya un punto de vista distinto, el de la relatividad del movimiento, algo a lo que Copérnico aún no había llegado».[1] Y además: «Una auténtica conjetura cosmológica tenía que evitar tanto la nueva ilusión de una doctrina heliocéntrica como el antiguo espejismo de la visión geocéntrica del cosmos».[2] Independientemente de la cuestión de si entre la teoría del movimiento del Cusano y la de Copérnico hay realmente otra diferencia que el hecho de que para Copérnico seguía aún en pie el espacio finito del cosmos tradicional, absolutamente limitado por la última esfera, carece, en absoluto, de base la afirmación de que Nicolás de Cusa cambió –o quiso o pudo querer cambiar–, teniendo en cuenta determinados problemas y datos astronómicos, alguna cosa en el modelo cósmico tradicional.

Ya F. J. Clemens, el pionero de la investigación sobre el Cusano, nos dio a conocer una nota manuscrita del propio filósofo, encontrada –en la Hospitalbibliothek de Kues– en la última página de una obra sobre astronomía adquirida por Nicolás de Cusa el año 1444 en Nuremberg.[3] Esta meditación cosmológica, como yo llamaría a esta hoja, no revela la menor contrariedad por las dificultades y los errores del sistema ptolemaico entonces dominante, ni hay ninguna referencia implícita a ese asunto. Por eso me parece que es una interpretación errónea poner este texto en relación directa con la problemática de una reforma astronómica. El punto de partida es aquí, como suele serlo en todas las cuestiones que trata el filósofo

[1] C. F. V. Weizsäcker, «*Philosophische Fragen der Naturwissenschaften*», en *Merkur*, XII (1958), pág. 810.

[2] M. de Gandillac, *La philosophie de Nicolas de Cues*, Paris, 1942 (versión alemana reelaborada por el propio autor, *Nicolaus von Cues. Studien zu seiner Philosophie und philosophischen Weltanschauung*, Dusseldorf, 1953, pág. 162).

[3] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847, pág. 98 y sig.

sobre los límites de lo empírico, el principio de la *inexactitud*, aplicando la regla de cautela general que se derivaba del planteamiento de la *docta ignorantia*. Cuestiona las tres pretensiones esenciales de exactitud de la cosmología antigua y escolástica: la exactitud de las trayectorias circulares y la de la regularidad de movimientos de los cuerpos que se desplazan en ellas, así como la de la posición central de la tierra en el universo. La premisa en que él se funda dice así: «He llegado a la conclusión de que ningún movimiento puede ser exactamente circular y que, por ello, ningún astro describe un círculo exacto desde un punto de partida hasta el siguiente».[1] La consecuencia que el Cusano extrae de su premisa nos revela que, al menos en esta nota, sigue aferrado, para describir las estrellas fijas, a la representación de la esfera de antaño. Y concluye que la prohibición metafísica de que haya exactitud en fenómeno alguno del mundo haría necesaria, si se aplicaba a las órbitas de los cuerpos celestes, la movilidad de los polos de la octava esfera, de manera que las distancias de cada estrella fija respecto al polo celeste fueran también variables.[2]

Creer que aquí el Cusano habría querido zanjar, con poderes adivinatorios, la cuestión de las variaciones de posición de los cuerpos celestes mediante la precesión de los equinoccios o incluso la nutación u oscilación del polo del cielo de las estrellas fijas me parece una fantasía adecuada a ese gusto por hacer que todo haya ya pasado, si no desde el principio, sí, al menos, lo antes posible. La inconstancia que Nicolás de Cusa atribuye a la posición de la tierra en el espacio no tiene nada que ver con los fenómenos conocidos por la astronomía desde Hiparco; de lo contrario, no hubiera podido especular con una inversión total de los polos celestes, que iba a influir incluso en Giordano Bruno. Pero lo que hacía de esta especulación algo sin valor astronómico era su falta de disposición a captar la *inexactitud* empírica, esperando incluso que se pudiesen ver las regularidades de los períodos de las órbitas con tiempos de observación lo suficientemente extensos. La inexactitud no podía ser nunca, para un enfoque teórico, una característica definitiva de los objetos observados, sino solamente el valor de transición de una presunta exactitud de una *sencillez* estelar que se daba por supuesta a otra exactitud futura más compleja, propia de una serie de periodicidades superpuestas.

El Cusano, como metafísico especulativo, no podía ser, ni siquiera *in nuce*, un reformador de la astronomía. Esta constatación no excluye el que proporcionase a la renovación de los fundamentos de la visión cósmica una posibilidad que animaba a abrir una brecha en el muro del sistema. En esto, la tesis de que hay que

[1] N. de Cussa, manuscrito cit. por F. J. Clemens, *op. cit.*: pág. 499: «*Consideravi quod non est possibile quod aliquis motus sit praecise circularis; unde nulla stella describit circulum praecisum ab ortu ad ortum*».

[2] N. de Cussa, manuscrito cit. por F. J. Clemens, *op. cit.*: epig. 499: «*Necesse est igitur nullum punctum fixum in octava sphaera esse polum; sed variabitur continue, ita quod semper alius et alius punctus instabiliter erit in loco poli.*»

dejar de atribuir una *praecisio* al universo tendrá, a largo plazo, perspectivas de supervivencia. La inexactitud no sería algo que la especulación espere y necesite, sino un hecho que, por de pronto, crea contradicción. Sólo se podrá encontrar una solución teórica, al fin y al cabo *causal*, detectando una regularidad que se base en determinadas desviaciones admisibles –o sea, mediante las fuerzas de atracción, que ejercen su efecto sobre el eje terrestre, de los otros cuerpos del sistema solar–. La desviación, en cuanto tal, es tan intranquilizadora como estimulante para el enfoque empírico, impulsando a un incremento en la exactitud de las mediciones, y la periodicidad de las variaciones que después daría, al menos, una seguridad a la posible aplicación de una hipótesis causal.

En Nicolás de Cusa, la inexactitud es un postulado metafísico, que ha de ser visto con toda su ambivalencia: puede ser una fórmula de resignación, como ya lo fuera para Ptolomeo, cuando, en el capítulo segundo del Libro XIII de su *Almagesto*, dedujo, dado que no eran comparables las condiciones terrestres y la estelares, una fórmula de resignación epistemológica, como si dijéramos, para la astronomía.[1] Pero también puede ser una fórmula estimulante para la atención y la capacidad de decisión en el ámbito de lo empírico, sacando el motivo de seguir investigando y del empleo técnico de sus mediciones precisamente de una constitución del mundo físico no deducible a priori. Este motivo iba a convertirse en algo característico de la astronomía incipiente de la Edad Moderna, con su conciencia de que era necesario aumentar la exactitud de las observaciones y los plazos de las comparaciones. Impulsará una insistencia empírica que, no con Copérnico, sino con Tycho Brahe, hará sus primeros grandes progresos. Con las consecuencias que Kepler extrajo de las precisiones de Brahe, esa insistencia en lo empírico alcanzó su primer triunfo sobre las presunciones de la astronomía tradicional y sobre sus decisiones previas de índole metafísica cuando se prescindió, al estudiar la órbita de Marte, de la tradicionalmente obligada forma circular. De todo esto no hay aún nada, lo repito, ni el menor presentimiento, en la anotación cosmológica del Cusano en el citado códice 211 de la Hospitalbibliothek de Kues. Pero ha sido admitido como un hecho –y esto ya es mucho, frente a una forma dogmática de pensar– y ofrecido potencialmente a la consideración de algún observador (que no fue, empero, el propio Cusano).

Algo parecido se podría decir de la segunda parte del fragmento cosmológico, donde Nicolás de Cusa llega al pensamiento de que la tierra no puede estar fija, sino que ha de moverse como los otros astros, dando un giro cada día en torno al eje del universo.[2] Tal pensamiento sólo podría ser considerado como una aproxi-

[1] H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975, 2ª ed., 1985, págs. 247-271.

[2] «*Consideravi, quod terra ista non potest esse fixa sed movetur, ut aliae stellae. Quare super polis mundi revolvitur, ut ait Pythagoras, quasi semel in die et nocte, sed octava sphaera bis, et sol parum minus quam bis in die et nocte.*»

mación a la revolución copernicana si hubiera sido concebido para explicar el giro diario del cielo de las estrellas fijas, para desempeñar, por tanto, una función astronómica. Pero es del todo evidente que éste no es el caso. Pues con la afirmación subsiguiente de que la octava esfera del cielo de las estrellas fijas da en el mismo tiempo un doble giro –teniendo lugar, por tanto, el movimiento, simplemente fenoménico, diario mediante la sustracción del movimiento propio de la tierra del movimiento, el doble de rápido, del cielo de las estrellas fijas– se sigue manteniendo, en efecto, la forma de explicación del sistema aristotélico-ptolemaico. La afirmación de un movimiento propio de la tierra no tiene, en este contexto, nada que explicar, sino que es una consecuencia necesaria de premisas metafísicas de la cosmología. Ya se sabía, por el *Timeo* platónico, que un movimiento propio de la tierra –neutralizado de nuevo por el de la esfera de las estrellas fijas– se adecuaría mejor a un sistema cósmico de base filosófica que la asunción de un cuerpo celeste absolutamente quieto, cuyas propiedades especiales le costó mucho explicar a Aristóteles en su cosmología y sólo vulnerando el principio de economía de lo racional. En este, como también en otros pasajes, el Cusano hace hincapie en la equiparación de la tierra con las estrellas, en la expresión *ut aliae stellae*.

Esta desviación respecto al aristotelismo, que afirmaba la *heterogeneidad* del ámbito terrestre y estelar, iba a convertirse en un triunfo duradero de la cosmología cusana; en esto Nicolás de Cusa se adelanta realmente a Copérnico. Pero el hecho de abarcar más no habría podido aportar ningún beneficio en el ámbito de la teoría si Copérnico no hubiera dado un fundamento, en su construcción astronómica, a aquella estelarización especulativa de la tierra. Sólo con este fundamento pudo convertirse aquella especulación en una de las hipótesis generales de la astrofísica.

Volviendo al fragmento del códice 211: el principio metafísico de la inexactitud no ha sido suficiente para llevar a la realización de cambios en la reconstrucción del sistema cósmico. Aun cuando el Cusano se sintiera motivado a decir que la tierra no está exactamente en el punto central del universo esto no significaba todavía que aquélla hubiera cambiado su sitio con otro cuerpo celestre del sistema planetario o que no se pudiera ya hablar de un centro del sistema, porque el universo, que había dejado de ser finito, no podía tener un punto central. Esto había que verlo, más bien, dentro del contexto de todas aquellas tesis que hablan repetidamente de la imposibilidad de ocupar exactamente un punto o de la construcción exacta de una figura, por ejemplo la esfera en el caso de la tierra. En todo caso, la tierra seguiría estando más cerca que cualquier otro cuerpo celeste del punto central del sistema, no siendo éste, por tanto, modificado.

No es correcto reclamar para Nicolás de Cusa el papel de precursor de Copérnico, por mucho que lo hayan alabado como tal autores de la talla de Calcagnini, Giordano Bruno, Kepler y Alexander von Humboldt. Eso presupondría siempre la

existencia de un secreto –e históricamente irrelevante– rol marginal del Cusano con respecto a su propia época y una relación subterránea con lo nuevo que estaba por venir, como si fuera lo que en el fondo él quería y trataba de justificar.

Sus tentativas en el ámbito de la astronomía, como está documentado en el fragmento del códice 211, no podían representar ninguna aportación a la reforma del modelo cósmico tradicional ya por la sencilla razón de que ni siquiera están al nivel específico de la astronomía medieval y no son, en modo alguno, comparables ni con Ptolomeo ni tampoco con Copérnico. No obstante, no dejan de ser una prueba del surgimiento en la astronomía de ese desasosiego teorético que en los próximos siglos será determinante. Así como el simple profano es capaz, en los diálogos del *Idiota*, de abrirle una nueva dimensión de posible verdad a su interlocutor escolástico, equipado con las armas pesadas de sus saberes librescos, Nicolás de Cusa, si bien no ha iniciado, de hecho, la reforma de la astronomía ni la ha preparado en lo tocante a su método y a sus planteamientos, sí ha actualizado los presupuestos a partir de los cuales pudo ser planteada de una forma nueva y abierta la cuestión del contenido de la realidad.

El fragmento citado estuvo durmiendo muchos años, hasta su redescubrimiento en la Hospitalbibliothek de Kues; ésa sería la razón de que no haya una historia de los efectos del texto. Pero el Libro II de *De docta ignorantia* tenía su propia fuerza de irradiación, y no ha de pensarse que fuera poca. Lo sorprendente de este Libro II es que el «método» de la *docta ignorantia* sea aplicado allí al universo, es más, que su traducibilidad parezca no tener límites: «[...] *ad infinita similia, quae pari arte elici poterunt*».[1] Y el primer ejemplo que se da es justamente la astronomía y la tesis fundamental, aplicada a la misma, de la falta de exactitud, lo cual sería un indicador de que esa realidad no es divina. Esta inexactitud es caracterizada como la inexactitud de la medición, abarcando tanto la medida del tiempo como también la ubicación de los lugares del cielo. La técnica astronómica del cálculo, la *calculatoria ars*, daba por supuesto, respecto al tiempo, que el movimiento de todos lo planetas puede ser medido con ayuda de la trayectoria circular del sol; pero justamente aquí sería la exactitud tan imposible como en la partición del espacio del cielo y en la constatación de los lugares por donde aparecen o desaparecen los signos del zodíaco o en la determinación de la altura del polo celeste. Respecto a la medición de los tiempos de revolución de los planetas con ayuda del movimiento del sol, hemos de suponer que al Cusano no le eran desconocidas las consideraciones sobre la inconmensurabilidad de los movimientos celestes llevadas a cabo en la escuela nominalista. La ambivalencia de la fórmula de la inexactitud quedaría, una vez más, de manifiesto. Sería igualmente posible tomar la precisión ilimitadamente creciente de las medidas como una exigencia y una aspiración de la

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 1.

fórmula, o resignarse, en todo este asunto de la astronomía, a tratar de superar las dificultades que tienen que ver con el calendario.

Tal transposición al universo del modo de conocer de la *docta ignorantia* no se queda en ese defecto de la inexactitud, sino que apunta mucho más allá, al registro de aquellas características de lo inverificable que quitarían todo fundamento a la afirmación tradicional, esencial para la Escolástica, de la *finitud* del mundo. Hay que dejar este enunciado del Cusano, que tantas consecuencias iba a tener en los tiempos siguientes, en el marco en que originariamente se encontraba, es decir, como una parte más de la *docta ignorantia* que delimita conscientemente las afirmaciones sobre la estructura del cosmos. Sólo el propio Dios sería –por decirlo con el lenguaje de esa teología metafísica– un *negative infinitum*, mientras que el mundo es, respecto a la cuestión planteada sobre su forma y sus límites, una cosa menos determinable, un *privative infinitum*, si bien esto puede ser formulado también de tal forma que no sea ni finito ni infinito.[1]

Pero esta determinación no puede ser considerada únicamente como una antinomia epistemológica. En ella hay algo que se da por supuesto y que yo llamaría el postulado de la adecuación de la creación con su Creador. «Es como si Dios hubiera pronunciado su "*fiat!*" y, como no podía surgir ningún Dios, que es la eternidad misma, surgiera algo lo más semejante posible a Dios.»[2] Precisamente en este pasaje se puede observar cómo el Cusano ha llevado su pregunta sobre la adecuación del mundo con su Creador hasta un punto en el que él mismo ya no puede avanzar más, pero donde, según el esbozo hecho, parece posible ese decidido cambio de reparto de papeles que Giordano Bruno llevará a término. Pero ya aquí, en el Cusano, queda claro que la creación ha dejado de ser un mero acto de soberanía de la divinidad o un decreto soberano con un contenido cualquiera –lo que los nominalistas consideraban la quintaesencia de la transcendencia–, sino un acto en el que lo hecho tenía, inevitablemente, que quedar investido con la propia esencia del Creador, y donde no podía haber ninguna reserva arbitraria. El universo sería la alegoría de lo Absoluto, desplegando en el espacio y en el tiempo la unidad originaria, la *complicatio*. De ahí que el movimiento sea la determinación fundamental de la naturaleza, al ser el despliegue de la unidad primigenia, la *explicatio quietis*.[3]

Por consiguiente, el movimiento sería la determinación fundamental del mundo en un sentido más prístino que en el aristotelismo, donde el principio del movimiento, el *Motor inmóvil*, es aceptado presuponiendo la existencia de una necesidad suplementaria –que había de ser cubierta continuamente desde fuera– de explicación de la causa del movimiento. Al abandonar la finitud del mundo, tal presupuesto ya no podía mantenerse en la filosofía del Cusano. Su Dios ya no es aquel Motor inmóvil de Aristóteles y de la Alta Escolástica, y, por tanto, tampoco el Dios cuya existencia se había de verificar mediante las vías clásicas de demostración. Wenck vio muy bien que, al recurrir, para determinar la relación del Creador con su criatura, a su teoría de la *complicatio* y la *explicatio*, Nicolás de Cusa destruía el sostén aristotélico de toda la metafísica escolástica: «[...] *hoc corollarium destruit primum motorem, contra philosophum*».[1]

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 1: «*Universum vero cum omnia complectatur, quae deus non sunt, non potest esse negative infinitum, licet sit sine termino et ita privative infinitum; et hac consideratione nec finitum nec infinitum est*».

[2] *Ibid.*, II, 2: «[...] *ac si dixisset creator: Fiat, et quia deus fieri non potuit, qui est ipsa aeternitas, hoc factum est, quod fieri potuit deo similius*».

[3] *Ibid.*, II, 3.

En el cosmos aristotélico, Dios sería, en la escala radial donde se representa la transmisión del movimiento al universo y en el universo, el último factor externo, el reposo absoluto, como algo totalmente contrapuesto al movimiento, y, en cuanto tal, la *energía*, como si dijéramos, de todos los procesos cinéticos. En Aristóteles, el movimiento de la primera esfera es el prototipo de las tentativas –tan eternas como eternamente inútiles– por acercarse al primer Motor, en una imitación, por el *amor*, de su autorreferencialidad y autosuficiencia, *sustituyendo* con giros *eternos* el reposo colmado de Aquél. En cambio, la *complicatio* y la *explicatio*, estarían, en el Cusano, en una relación inconfesada de equivalencia, una equivalencia que tendría que ver con la interioridad, la radiación a partir de un mismo centro, desde donde se desplegaría toda la realidad. Por ello, en el Cusano se hace hincapié en el centro desde un punto de vista *metafísico*, ya no meramente cosmológico. El *centro del mundo* ya no sería, en esta concepción, el punto más bajo, cubierto por la masa inerte de la tierra, de aquella escala radial, sino el centro de irradiación, que Kepler fue el primero en interpretar también desde un punto de vista físico y en ponerlo en relación con la fuerza impulsora del sol respecto a los planetas. Si se observa esta inversión de la orientación metafísica fundamentadora del mundo se podrá entender por qué Wenck considera de una forma tan explícita como una herejía la tesis cusana de que *deus est centrum mundi*. Se percata inmediatamente de la conexión de este enunciado con el otro que dice que la tierra es un cuerpo cósmico del mismo rango que los otros astros (*subdit quod terra est nobilis stella maior luna*).

Es decididamente importante seguir los pasos de la conexión que viera Wenck, pues en ella se postula la inmediatez de cada miembro del universo respecto a la transcendencia, abandonando de este modo la jerarquización escolástica de los seres, con el consiguiente rango inferior del mundo terrestre. El punto de partida de la destrucción de la cosmología tradicional arrancaría ya de esta concepción de la transcendencia, aunque no puede darse aún ningún modelo alternativo. Wenck

[1] J. Wenck, *De ignota litteratura*, ed. cit., pág. 37.

creía todavía que con el simple recurso a la cosmología aristotélica, para él completamente incuestionable, podía evidenciar y, al mismo tiempo, rechazar lo inaudito de la nueva concepción: «*Conclusio contradicit scientiae de caelo, nec adiectum prius unquam est auditum*». Por mucho que este adversario sea inferior al Cusano, hay que reconocer que a la hora de captar la consistencia interna del cuadro de conjunto diseñado por aquél disponía de un buen olfato y de no poca clarividencia.

La negación de la posición central de la tierra en el universo cobraría, con ello, un nuevo aspecto. La inexactitud y la infinitud no son, para los defensores del sistema tradicional, más que factores de irritación. El motivo más profundo sería el cambio del papel desempeñado por el centro, que ahora ya no tendría que ser el mero punto referencial de una escala jerárquica, sino el punto *fontal* substancial de la consistencia y dignidad ontológicas del todo. En el capítulo undécimo del Libro II de *De docta ignorantia* se puede ver claramente que lo que le importa primariamente al Cusano es constatar la imposibilidad de identificar a la tierra con el centro del universo, haciendo posible así el enunciado pseudohermético –no verificable ya en un plano físico– según el cual el centro y la circunferencia del universo coincidirían en el infinito, siendo precisamente Dios esa coincidencia de centro y periferia. Sólo a partir de esta premisa de que la tierra no puede estar en el centro del mundo se concluye que ella se mueve y su igualdad de rango con los otros cuerpos celestes: «*Terra igitur, quae centrum esse nequit, motu carere non potest*». Así se ve eliminada también aquella pieza esencial de la cosmología aristotélica, mediante la cual se establecía una separación radical, insuperable para toda experiencia terrestre, entre el mundo supralunar y el mundo sublunar. La consecuencia de este dualismo cósmico la formula el Cusano en su escrito de vejez sobre la caza de la verdad: Aristóteles habría hecho, ciertamente, de la razón la primera causa y el principio del movimiento, pero atribuyéndole una *administratio mundi* directa únicamente en relación con las estrellas, mientras que en las cosas terrestres la razón desempeñaría ese papel sólo con la mediación del mundo estelar, no abarcando, por tanto, de igual manera, a todo el universo.[1]

En este contexto, nos topamos con la extraña frase en la que parece que se alaba a Epicuro por haber atribuido la administración del mundo a Dios, sin echar mano de ninguna otra instancia o instrumental de mediación: «*Epicurus vero totam deo soli sine cuiuscumque adminiculo universi tribuit administrationem*». Una frase así –desde un punto de vista histórico difícilmente superable en falsedad– se haría más comprensible si se tiene en cuenta que la equivalencia existente entre los

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, VII, 22; el problema del *administrator mundi*, expresión que, desde un punto de vista lingüístico, aparece como un cuerpo extraño en el Cusano, guarda, una vez más, una conexión con aquellos subalternos *dii participantes* del neoplatónico Proclo, como se ve en el cap. XXI, 62.

diversos mundos del universo de Epicuro es, para el Cusano, algo prioritario. Pues en su propia cosmología se trata de presentar como ilusiones condicionadas por la diversidad de perspectivas las diferencias de los cuerpos celestes, por ejemplo, su distribución en cuerpos oscuros o luminosos, reflectantes o con luz propia. Por la modalidad de su construcción, el universo sería a propósito para hacer que los hombres que viven en él se equivoquen sobre la ubicación, la constitución y la forma de los cuerpos que lo componen. Seguro que el Cusano no ha querido hacer esta suposición –que podría llevar a sus descendientes al experimento conceptual del *genius malignus* de Descartes–, una suposición que tiene, más bien, un tinte nominalista. Pero su tesis sobre el carácter intercambiable de los conceptos fundamentales de la orientación, como el centro del mundo, el polo celeste, el eje de la tierra, el cenit o la esfera, tiene en cuenta los grandes temores, de índole escéptica, de los siglos XIV y XV, de que el hombre caiga en un empeño inútil cuando aspira a comprender el plan de la creación. La cosmología cusana parece haber sido precisamente planeada para construir todo un sistema de condicionantes de las posibles ubicaciones de los cuerpos celestes y de las ilusiones del observador, anticipando imaginariamente las eventualidades a las que el nominalismo se veía expuesto. En todo caso, es así como pueden leerse las últimas frases del capítulo undécimo del Libro II de *De docta ignorantia*, conforme a las cuales podría ensayarse, con ayuda de la imaginación, la permutabilidad entre la posición central y polar de un observador.[1]

El resultado de tales experimentos conceptuales es el enunciado de que no se puede captar el mundo, su movimiento y su forma, ya que éste se nos ofrece como una rueda dentro de otra rueda y como una esfera dentro de otra esfera y no tiene en ningún sitio el centro o la periferia.[2] La *docta ignorantia* desempeñaría, a primera vista, el mismo papel que, en el nominalismo, la conciencia de estar excluido del acceso a la verdad; sería la receta para ensayar una serie de posibilidades que van hasta lo paradójico, como, en el nominalismo, la teoría de las conclusiones hipotéticas. Sólo que la antropología cusana está empapada en el pensamiento del poder y la auténtica capacidad imaginativa del espíritu humano, el cual, por ello –a diferencia de la representación nominalista de la mera función de emergencia de la razón– vendría a representar la *contrafigura* del origen creador del mundo, pudiendo aportar indirectamente, dando un rodeo por aquella semejanza de imagen con la divinidad, aquello que no puede ser logrado en la mera relación sujeto-objeto. La imaginación, que *rastrea* el mecanismo del mundo, restaría fuerza,

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*. «*Nam si quis esset supra terram et sub polo arctico et alius in polo arctico, -sicut existenti in terra appareret polum esse in zenith, ita existenti in polo appareret centrum esse in zenith.*»

[2] N. de Cusa, *De docta ignoratia. De docta ignorantia*, II, 11: « [...] *Vides mundum et eius motum ac figuram attingi non posse, quoniam apparebit quasi rota in rota et sphaera in sphaera, nullibi habens centrum vel circumferentia*».

con ello, a aquel penoso temor metafísico de que el hombre pueda ser engañado en toda relación teorética con el mundo. Ya no se daría lo insospechado. Y una de las aportaciones fundamentales de la historia había sido siempre el tener esto por logrado.

Para esta forma de orientación en el mundo mediante la imaginación nos ofrecería un buen ejemplo la ya mencionada teoría de la diferencia *aparente* entre cuerpos celestes oscuros y luminosos, reflectantes y con luz propia, ayudando, al mismo tiempo, a apuntalar la tesis fundamental del carácter estelar de la tierra. «El color negro de la tierra no es ninguna prueba de que tenga menos valor, pues si alguno se encontrara en el sol tampoco a él se le aparecería su claridad como se nos aparece a nosotros. Si se observa el cuerpo solar se verá que hacia el centro tiene algo así como tierra y que su resplandor de fuego está fuera de ese centro y en torno a él y que entre ambos hay una especie de vapor acuoso y de aire transparente, o sea, que los elementos están allí estratificados como en la tierra. Si alguien se encontrara fuera de la región de fuego de la tierra la tierra le parecería, todo a lo largo de esa región de fuego, una luminosa estrella. La luna, en cambio, no nos parece tan luminosa probablemente porque nosotros nos encontramos orientados más hacia las regiones internas de la misma, hacia la región correspondiente al elemento acuoso. De ahí que su luz no sea para nosotros visible, aunque tenga su propia luz, que, sin embargo, sólo sería visible fuera de su periferia, mientras que nosotros únicamente percibimos en ella la luz solar allí reflejada [...]. La tierra parece, pues, estar entre la región más exterior del sol y la región más interior de la luna, participando, gracias a esta posición media, en los efectos de los otros astros, de los que sólo vemos las regiones iluminadas al encontrarnos completamente fuera de sus periferias. De modo que también la tierra es una *stella nobilis*, que tiene su luz y su calor y su fuerza operativa [...].»[1] En este texto se tiene un panorama completo de los logros cosmológicos de la especulación del Cusano: la estelarización de la tierra y, con ello, la homogeneización de la estructura física de todo el universo; el establecimiento de la equivalencia de todos los puntos de vista del observador, o bien la actualización de una reflexión metódica sobre los condicionamientos de la localización del observador; la superación de la dirección unilateral, en Aristóteles, de la causalidad del movimiento y la instauración del principio de interacción en el universo, con la reciprocidad de todas las formas de *influentia*.

La imagen del mundo de la Antigüedad y de la Edad Media era, no sólo en su estructura estática, sino también en su estructura dinámica, geocéntrica. La tierra no sólo estaba en el centro, sino que era también el último polo de referencia de todas las acciones cósmicas, que siempre venían desde *arriba* hacia *abajo*. Hasta el Dios de la Alta Escolástica se servía, para el ejercicio de su gobierno del mundo, de

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12.

instancias mediadoras, de causalidades secundarias, manteniendo así aquel esquema del que también dependían las representaciones astrológicas, que seguían vigentes. Nicolás de Cusa rompe con este esquema. Las fuerzas celestes ya no circulan únicamente en una dirección, de arriba hacia abajo, desde las altas esferas a la tierra, que era un cuerpo puramente receptivo y, por ello, demasiado *telúrico*. Aquella antigua representación se revelaría ahora como dependiente de la percepción ilusoria de que la tierra ocupa el centro del universo, adonde parecen confluir todas las líneas de fuerza del mismo; una interpretación dudosa incluso dentro de una teleología antropocéntrica, al asignar al hombre el lugar de mayor pasividad de todo el universo. El cosmos jerarquizado de la Antigüedad y de la Edad Media habría perdido ahora su realidad, y eso, justamente, por haber sido eliminada su función mediadora entre Dios y los hombres. La acción de la divinidad circularía hacia el mundo sin obstáculos ni mediaciones; sería, pese a su incrementada transcendencia, más intensamente omnipresente de lo que pudo nunca ser pensado en el cosmos escalonado de la Escolástica.

La transcendencia del Cusano no sería sólo una transcendencia de lo externo y lejano, sino también una transcendencia de la interioridad y de la cercanía. Justo por ello es una aportación tan pregnante la trasposición de aquella fórmula, en sí tan fatalmente mística, sobre la esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna, desde el plano de la divinidad (para cuya representación se había inventado) al universo. La transcendencia ya no haría referencia a una topografía objetiva, a un plano del cosmos. Se mostraría precisamente cuando el hombre quiere, a la manera de la Escolástica –subido en un peldaño, por decirlo así, de esta escalera cósmica– llevar adelante su argumentación y tiene que experimentar lo inasible que es la forma del mundo y la infinitud de lo finito: la transcendencia sería una manera de negar el carácter *definitivo* de lo teorético. Esta inestabilidad de los predicados le hace prorrumpir a Wenck en los reproches más extremos, atrevidos y desesperados. El autor de *De docta ignorantia* habría endiosado todo aniquilándolo y presentando tal aniquilación como un endiosamiento: *«Omnia deificat, omnia annihilat, et annihilationem ponit deificationem»*.[1] Éste es el tenor de la oposición de Wenck. La transcendencia y la inmanencia, la deificación y la anulación se habrían hecho tan intercambiables entre sí que ya no podrían seguir representando predicados reales e instancias localizables de una bien ordenada configuración cósmica .

Las antinomias tradicionales de la metafísica se revelarían, por primera vez, en la especulación cusana como magnitudes vinculadas a la posición y a las aspiraciones del observador. En el diálogo *De ludo globi*, el duque bávaro dice en un pasaje a su interlocutor, el cardenal: «[...] Si fuera posible que alguien pudiera estar

[1] J. Wenck, *op. cit.*, pág. 35.

situado fuera del mundo entonces el mundo sería para él como invisible, como un punto inextenso». Y el cardenal alaba tal constatación, por representar al mundo como una magnitud con respecto a la cual nada puede ser mayor ni menor: «*Et sic concipis mundum, quo nulla quantitas maior, in puncto, quo nihil minus, contineri, et centrum atque circumferentiam eius non posse videri*».[1] Aquel para quien el mundo se debe convertir en nada tendría que observarlo desde fuera; para quien tenga esto por una exigencia quimérica, la exigencia de un punto de Arquímedes, para quien sienta el lugar en el que se asienta como algo irrepudiable, el mundo seguirá siendo, o se hará, una magnitud insuperable, que todo lo contiene, todo lo protege. La especulación metafísica que crea poder elegir su punto de vista fuera del mundo y que opere con el concepto de infinito no se puede lograr mediante ninguna transición. Pero ¿nos deparará también un lugar normativo adonde el hombre pueda trasladarse si quiere conseguir un concepto del mundo en su conjunto?

Aquí empieza Nicolás de Cusa a separarse de la mística tardomedieval y de su tradición neoplatónica: al identificarse con lo Absoluto, el místico aspiraría a *adoptar el punto de vista de Dios*. Este aspecto ante el cual todo lo real queda rebajado de categoría hasta convertirse en nada, sería, para el místico, el único válido. Para el Cusano, el lugar desde el cual la multiplicidad del mundo visible se contrae hasta hacerse un punto invisible sería sólo el aspecto que tiene *desde fuera* lo finito, donde se le habría ofrecido una posibilidad de apropiarse ficticiamente de esa visión externa no equiparable con el ferviente anhelo del místico de existir a partir de ella, de hacerse, por decirlo así, extraño a sí mismo y al mundo.

La elección entre contemplar el mundo *desde fuera* o *desde dentro* –entre ocupar el lugar de Dios o del hombre– será llevada después, en seguimiento del Cusano, y sobre todo de su lenguaje, hasta el anuncio expreso de la nulidad del mundo. Tommaso Campanella, el trágico compañero, en cuanto al tiempo y al rango, de Giordano Bruno, insiste tozudamente en que si la tierra es un punto en el universo, *para nosotros*, en todo caso, no lo es, sino el objeto de nuestra ciencia.[2] El hecho de ser algo objeto de la mirada teorizante del hombre permitiría a la subjetividad autoafirmarse. Lo que puede ser muy bien un *punto* metafísico para aquel que no tiene que vivir con ello o encima de ello sería, para el hombre, su todo. La jerarquía de los objetos que la Escolástica había establecido o mantenido tendría poca importancia en comparación con la *certeza* que se puede adquirir de lo que *está*

[1] *De ludo globi*, I (trad. cast.: *El juego de las esferas*, trad. de J. R. Martínez, Colección Mathema – UNAM, México, 1994).

[2] T. Campanella, *Universalis Philosophia*, I, 1, cap. 1, a. 7, n. 4 (ed. de L. Firpo, Turín, 1960, 17 AB): «*Deinde respondet Aristoteles, quod coelestia sunt maximae entitatis, ita ut tellus, quasi punctum ad ipsa, et propterea sufficit, quod de coelestibus est sapientia. Sed profecto insipienter loquitur, cum quia scientia hominis est de rebus, quae nobis circumstant; quae licet ad caelum sint quasi punctum, tamen scientia nostra de hoc puncto est, qui nobis non est punctum. Coelestia vero remota sunt a nobis, nec de illis certitudo est* [...]».

cerca. La *cualidad* del conocimiento pesaría más que la dignidad del mismo, la seguridad del sujeto más que la *grandeza* absoluta de los objetos. El Cusano hizo posible que esto se viera, pero él no se decidió, ni podía aún decidirse, a decirlo. Rebasaba su disposición a hacer resaltar y mantener unido, como meros aspectos de *un* único sistema, aquello que, sin embargo, impelía a esa *unilateralidad* del lugar humano, excluyendo la opción medieval.

La cosmología del Cusano tiene consecuencias inmediatas en su antropología. No sólo en el hecho de no poder seguir siendo el centro del universo una posición que distinga y caracterice al hombre. Lo que tuvo más peso fue el hecho de que la equivalencia entre los astros y la tierra como mundos de un único universo (*partes particulares mundiales unius universi*) no sólo sugiriera su habitabilidad, sino que permitiera ensayar el pensamiento de que el universo presenta más aspectos que el humano, el cual no tendría ya preferencia respecto a los otros. El mundo no habría sido creado para el hombre y con él como punto central. Se echa en cara a Platón y a Aristóteles –si bien injustamente– el haber atribuido al cielo la finalidad de servir al hombre.[1] Dios habría creado el mundo para su propia gloria, pero sólo podría hacerlo gastando en ello todos sus recursos, sin reservarse ninguna posibilidad; tal premisa implicaría una mayor dignidad y un mayor rango en el hombre que el pensamiento de una finalidad del mundo dirigida al hombre y que éste podría sacar de él. Esto obligaría a sustituir el *pasivo* antropocentrismo, que había hecho del hombre un observador y usufructuario del universo, por una definición de la existencia humana que no parta de las circunstancias cósmicas, sino de su propia autorrealización.

Nicolás de Cusa tendría aversión a introducir en su cosmología interpretaciones teleológicas; la finalidad le parece una forma de compensar un defecto de las criaturas, que deberían encontrar en aquella preparación anterior de las condiciones de su existencia lo que se le negaba en su autorrealización. Una creación en la que no se reserve nada el Creador no permitiría pensar en teleologías; las estrellas no lucirían para dar luz a los hombres o a otros seres, sino para realizar su propio ser. La luz irradiaría gracias a la naturaleza de las mismas, no estaría destinada, primordialmente, a lucir para que se pueda ver con ella, sino que esto representaría una instrumentalización secundaria de la misma, basada en la *actividad* del vidente, o sea, en lo que él *haga del mundo*.[2] Se echa de ver cómo el Cusano quería,

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, XXI, pág. 63. Este reproche injusto dirigido a Platón y a Aristóteles viene de nuevo acompañado del recurso, igualmente injustificado, a Epicuro, a quien se le atribuye un Dios que «ha creado todo para su propia gloria, gobernándolo con la mejor de las providencias» (*cuncta ad sui laudem creans et optima providentia gubernans*). Sobre la autoalabanza cósmica de Dios véase *De coniecturis*, I, 3: «*Deus autem omnia propter seipsum operatur* [...]».

[2] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12: «*Et sic qualibet stella alteri communicat lumen et influentiam non ex intentione, quoniam omnes stellae moventur tantum atque choruscant, ut sint meliori modo, unde ex*

al mismo tiempo, rescatar y mitigar aquel opresivo pensamiento del aristotelismo escolástico, que afirma que Dios habría creado al mundo únicamente para sí mismo y su propia gloria, haciendo del hombre un mero *funcionario* destinado a admirar la obra divina. Pero precisamente porque Dios se habría entregado plenamente a tal actividad *autorreferencial* ésta misma le tendría que ser deparada, y en el grado más alto, a cada uno de los seres que integran su obra. Pero este razonamiento toparía con un límite, el límite, justamente, que Giordano Bruno traspasará: la insuperable diferencia entre el Creador y la obra, lo infinito y lo finito, cuya mediación por parte de la Encarnación hará de ésta la piedra angular del sistema cusano: «Dios creó todas las cosas para sí mismo e hizo un universo que tiene el grado más alto de perfección; pero ni así podía hacerse éste uno con Él, al no haber proporción entre lo finito y lo infinito».[1] Aún no se ha pensado hasta sus últimas consecuencias como principio de un aumento en la valoración del universo la tesis de que Dios hizo la creación sin reservarse nada.

Ya no se puede decir a favor del hombre que éste sea el único habitante inteligente del mundo físico y que pueda referirlo a sí mismo. Pero tampoco necesita relacionar consigo mismo la inferioridad del lugar ocupado por él en el universo e interpretarlo como una orientación sobre su propio rango en la realidad, «pues si bien han salido igualmente de Dios –centro y periferia a de todas las regiones estelares–, en las regiones correspondientes, seres de las categorías más diversas, a fin de que no quedaran huérfanos tantos lugares en el cielo y en las estrellas y no estuviera habitada únicamente esta tierra, que se cuenta, sin embargo, entre las estrellas más pequeñas, con todo no hay, en toda esa clase de seres, un ser de mayor valor y más perfecto que éste dotado de razón y que vive aquí en la tierra, por mucho que también en otras estrellas haya habitantes de otra especie». Esta consoladora hipótesis –si bien no mantenida mucho tiempo en especulaciones poste-

consequenti participatio oritur, –sicut lux ex sua natura lucet, non ut ego videam, sed ex consequenti participatio fit, dum utor lumine ad finem videndi–: Ita quidem deus benedictus omnia creavit, ut, dum quodlibet studet esse suum conservare quasi quoddam munus divinum, hoc agat in communione cum aliis [...] *pariformiter de mundi partibus*».

[1] Sermón «*Dies Sanctificatus*» (al comienzo). Cuando se habla del puesto especial del hombre se le pone en relación con la representación del mismo, para todos los seres, en la Encarnación: «*Hominem autem sursum creavit ad se: omnia enim animalia, et omnia creata, in homine, quasi in fine, quiescunt*»(*Sermo* XXIII). «*Creavit autem ultimo Deus hominem, tanquam in quo complementum et creaturarum perfectio consisteret*» (*Sermo* XIX). «*Et non fuit possibile universam naturam conditam ad Divinitatem vehi posse nisi in homine* [...]» (*Dies sanctificatus*, pág. 32). Ocasionalmente vuelve de nuevo la fórmula tradicional, que define el papel del hombre como un dar testimonio de la *gloria dei*; si quiere ser alabado, Dios ha de *mostrar* su obra: «*Nihil enim movit creatorem, ut hoc universum conderet pulchrerrimum opus, nisi laus et gloria sua quam ostendere voluit; finis igitur creationis ipse est qui et principium. Et quia omnis rex incognitus est sine laude et gloria, cognosci voluit omnium creator, ut gloriam suam ostendere posset. Hinc qui voluit cognosci creavit intellectualem naturam cognitionis capacem*» (carta a Nikolaus Albergati, ed. G. v. Bredow, nº 3).

riores sobre posibles habitantes de las estrellas– es argumentada, en conexión con el pasaje citado, mediante un principio nuclear de la antropología cusana: «[...] el hombre no anhela, en absoluto, tener una naturaleza distinta de la suya, sino sólo perfeccionarse en la suya».[1] Esta autoafirmación del hombre, que se da por supuesta como un hecho de conciencia, determina su punto de vista sobre el mundo terrestre. Sólo este axioma concluiría su proceso de transvaloración del universo, aunque éste, desde el punto de vista de lo infinito, no *parezca* más que la nada de un punto, pero que, sin embargo, no puede *ser* esa nada si el hombre que habita en él tiene tal conciencia de lo suficiente que es, para él mismo, su propia naturaleza y de que su perfeccionamiento le es accesible.

Se puede decir que el Cusano es un místico sin el *interés absoluto por lo Absoluto* del místico. Tal interés apuntaba a la consunción de lo finito y a la destrucción de cualquier lugar que podamos ocupar en lo finito. Aquello que es descrito como una experiencia mística se autodestruiría como experiencia, en el sentido de que su objeto fuerza al sujeto a la autorrenuncia. Si se tiene en cuenta que esta representación era ya habitual en el neoplatonismo nos percataremos de que el Cusano no sólo se opone a la Escolástica y su autosuficiencia teorética, sino también a la tradición donde él mismo estaba enraizado. El rasgo fundamental de las tradiciones con las que él se pelea podría ser descrito como el de una *demanda exagerada*. No abandona las aspiraciones expresadas en ellas, pero fortalece y sube de nivel al destinatario que debe satisfacerlas. Así como intenta mantener la cosmología en una comunicación sistemática con la teología, le insufla también a la antropología una substancia equilibradora.

Ciertamente, la nueva cosmología no es, para Nicolás de Cusa, otra cosa que el resultado de haber pensado hasta sus últimas consecuencias el antiguo pensamiento de la creación. Pero ¿qué pasaba con el hombre, mientras el cosmos crecía, junto con su Creador, hasta lo infinito? La superación de la finitud, como un paso más en la especulación metafísica, no sólo tuvo como consecuencia el que, en adelante, el mundo estuviera a punto, por decirlo así, de divinizarse, sino el que se convirtiera, del ámbito que era de una experiencia cancelable y considerada, en gran parte, ya cerrada, en un caudal inagotable de objetos para el conocimiento. Para el hombre, conforme a la imagen que de él tiene el Cusano, de la posibilidad de persecución tendencialmente infinita de lo verdadero emergería, como resultado, una doble dimensión: por un lado, la inexactitud, por principio, de todo lo dado y, con ello, la inagotable potencialidad de la intervención teorética en cada uno de los objetos, y, por otro, la infinitud, en cuanto *indeterminación*, nunca superable, del universo de la experiencia cognoscitiva, la inexactitud, diríamos del propio universo.

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12: «*Non enim appetit homo aliam naturam, sed solum in sua perfectus esse*».

No fue una casualidad que el planteamiento cusano de la especulación llevara en una dirección en la que la *infinitud* y la *inexactitud* pudieron ser valorados positivamente. Hasta Leibniz no veremos con plena claridad que hay una conexión indisoluble entre el concepto de infinitud y el de individualidad, cuando sólo la infinitud del universo de mónadas excluye que se repita en cada una de ellas la actualización finita de la representación de aquél. La unicidad del sujeto quedaría asegurada en la infinitud, ahora admitida, de sus elementos constitutivos. Al ser concebido el sujeto como la fuerza de la representación en él de la totalidad del universo, le favorecería, indirectamente, que aquél crezca hasta lo inconmensurable. En cambio, en la tradición aristotélica de la Alta Escolástica la individualidad no era vista más que en el horizonte de una multiplicidad finita de formas esenciales, cuya existencia concreta e individual no podía encontrar ninguna consideración en un conocimiento cuyo único objeto adecuado tenía que ser lo *general*. Pero la individualidad significaba un quebrantamiento de la forma general en un medio material. Es fácil ver lo mal que se compagina esto con una concepción para la que el mundo es la manifestación de una voluntad infinita. ¿Pues cómo puede adecuarse con esta voluntad infinita la multiplicidad matricial de formas esenciales idénticas, cuando esto parece, justamente, demostrar que se puede agotar el caudal de las formas? ¿O se debería suponer en el poder y en la voluntad infinitos una especie de autolimitación, a la medida de lo representable por el entendimiento humano con su limitado potencial conceptual? ¿Cómo podría interpretarse, por otra parte, de un modo adecuado la ocupación de la voluntad divina con el destino de salvación de cada hombre individual, si el individuo no es más que un *ejemplar* cualquiera de una forma específica *general* –y que sólo por ello es digno de ser inteligible–? Aunque se piense que este motivo hubiera tenido forzosamente que convertirse, para la Edad Media, en un asunto acuciante, lo cierto es que la antigua representación de la individuación, predominantemente aristotélica, sólo fue siendo superada de manera tardía y con mucho esfuerzo.

Pero justamente esta circunstancia pudo ser el presupuesto de que sólo la Edad Moderna pudiera ver en el descubrimiento de lo individual uno de sus logros más íntimos y auténticos. Y esto representa uno de los desfases y asincronismos más importantes que conocemos de nuestra prehistoria intelectual. Eso que, a juzgar por lo apremiante de los impulsos de entonces, tendría que haber ocurrido propiamente en la Edad Media sólo experimentó una realización fuera del sistema medieval. La desviación respecto a la doctrina aristotélica de la individuación, iniciada ya en la línea franciscana de la Alta Escolástica, se reveló poco fructífera para la antropología, porque pronto –a más tardar, con Guillermo de Ockham y los occamistas– se la valoró desde un punto de vista puramente epistemológico, siendo llevada a la posición extrema del nominalismo. Es verdad que lo general perdió el significado constitutivo que antes tenía, pero con ello no se vio valorizado el reino de lo concreto, sino que se convirtió en un mar amorfo de individualidades, donde el entendimiento, creador de conceptos, se tenía que ir poniendo marcas de orientación. El Cusano intentó maniobrar entre la Escila del racionalismo escolástico y la Caribdis del nominalismo. Es evidente que no tuvo éxito en este empresa, ni en el plano epistemológico ni en el antropológico; sólo quedó patente que fue consciente de que este problema era una de las cosas fundamentales por las que preguntarse en la situación en que se encontraba.

No se dice nada negativo si se tiene que constatar que esos intentos de mediación entre la estructura escolástica y su propio fermento destructivo, entre el racionalismo y el nominalismo, se quedaron, más o menos, en cuestiones meramente lingüísticas, en un entramado artificial de racionalismos y voluntarismos, que acaso alcanzó su punto culminante en la fórmula de la obra tardía del Cusano: «[...] *deum ab aeterno concepisse velle creare*».[1] En este pasaje se entrechocan un ejemplarismo platonizante y el absolutismo de la voluntad que se debe, presuntamente, a la soberanía de la divinidad: «*Quid igitur aliud sunt exemplaria illa [...] quam termini determinantes omnia*?». Seguramente la aparición conjunta de expresiones racionalistas y voluntaristas para referirse a los presupuestos de las interioridades de la divinidad atribuidos a la historia anterior a la nuestra podrá verse como un caso de la cusana *coincidentia oppositorum*. Pero lo que, en todo ello, sale a la luz es qué poco, en realidad, contribuye el texto que acabamos de citar a la tarea que se planteó al Cusano histórico, en tanto en cuanto aquél no sea ya meramente un oscurecimiento místico, sino una armonización de posiciones inconciliables y mutuamente destructivas. Cuando se dice de la determinación conceptual de las imágenes primordiales referidas al interior de la divinidad que es algo «racional»[2] esto sólo tendría sentido si tal racionalidad permitiera hacer otras afirmaciones juiciosas. Pero eso no es posible porque el Cusano rechaza expresamente el camino de la *ratio sufficiens*, que más tarde seguirá Leibniz.

La trayectoria seguida desde *De docta ignorantia* hasta *De venatione sapientiae*, a lo largo de casi un cuarto de siglo, no es consecuente. Al principio tenemos ahí a un Dios que, como *el* más grande, sólo podía crear una obra a la altura de su grandeza, *la* obra más grande.[3] Este Dios será después sustituido por un Dios de fórmulas mas complicadas, para el cual el mundo que, de hecho, iba a crear no tenía ninguna preferencia respecto a otros posibles completamente heterogéneos –para nosotros, ciertamente, inconcebibles–.[4] Resulta tan comprensible como re-

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, XXVII, 81. El hasta ahora primer y último traductor del texto al alemán quita al pasaje su complejidad al interpretar que «Dios tenía, desde la eternidad, el pensamiento de la voluntad de crear».

[2] «*Ipsa (sc. mens) enim illa in se rationabiliter determinavit.*»

[3] N. de Cusa, *De docta ingnorantia*, III, 3: «[...] *sicut ipse est maximus, ita et opus eius*».

[4] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, XXVII, 81: «[...] *cum nihil esset creatum* [...], *non fuerunt illa plus creabilia quam alia, quae nihil commune cum istis habent et de quibus nullum possumus conceptum facere*».

velador el hecho de que la recepción del Cusano se refiera casi exclusivamente a su obra temprana. Sólo a partir de ésta se puede relacionar a Leibniz con la tradición cusana, cuando éste intenta encontrar, para el hombre, una solución a la insoportable contingencia del mundo. El Nicolás de Cusa posterior vuelve a hablar de la decisión de la voluntad divina –diciendo de ella que es racional, pero no, en cuanto tal, explorable–, que impone el mundo como un decreto. Que esto no *debía* ser tomado como un voluntarismo se evidencia por el esfuerzo que él hace por separar la puesta concreta de la realidad de su mera posibilidad. Pero esto no es más que un indicativo de que el Cusano era consciente de lo que hacía, y de que trataba de huir de esa conciencia refugiándose en sutilezas.

En el escrito *De possest*, de 1460, realiza el intento de hacer depender el concepto de posibilidad (*possibilitas*), tan irritante para el pensamiento escolástico, de la fuente creadora de todo, despojándole así de su función crítica respecto a lo fáctico. No deja que nos sirvamos del conjunto de posibilidades no realizadas para confrontarlo con el universo que ha sido llevado a efecto. Para el Cusano, el concepto lógico de la posibilidad no sería más que un reflejo de la realidad metafísica del fondo creador del ser. Con ello, el *eso puede ser* sería legitimado por un absoluto *esto es*. Lo único que ha pasado es que el universo de lo *fáctico* se ve remitido a una facticidad primigenia. No se habría ganado nada para el choque esencial de la razón con todo lo fáctico. Se hace sentir el esfuerzo que el Cusano hace por llevar a cabo una reducción de las cuestiones pendientes de respuesta en este contexto y frecuentemente planteadas, tratando así de acabar con la problemática excedente, herencia de una época marcada por lo teológico, que se había enredado en una serie de contradicciones insuperables precisamente al ocuparse del concepto de posibilidad, puesto en circulación por el *teologúmenon* de la Omnipotencia divina.

En el lapso de tiempo que va del escrito *De possest* (1460) al *De venatione sapientiae* (1463), el Cusano muestra cierta resignación respecto a su intento por solucionar este problema, con un incremento de fórmulas ensayadas. Una lectura a fondo del capítulo XXVI de la mentada *A la caza de la sabiduría* deja al descubierto la inconsistencia de esas fórmulas entre sí.[1] De lo que se trata aquí es de descu-

[1] La voluntad de crear y el plan de la creación serían, en cuanto tales, algo contingente: Dios hubiera podido no crear o también haber creado otra cosa. Pero su acción no podría ser medida conforme a estos enunciados sobre otras posibilidades, ya que incluso la *posibilidad* procedería de una determinación divina, que precede desde toda la eternidad a la creación real. De manera que sólo en relación con la *libertad* divina se puede decir que Dios podría haber tenido una *determinatio* distinta. Como enunciado sobre el mundo sería falso afirmar que éste podría no haber sido creado o creado de forma distinta. Para el Cusano ya no habría ideas como las platónicas, ni tampoco estarían introducidas en el espíritu divino como un canon fijo de todo lo pensable, como todavía pudo suponer Agustín; lo pensable sería, más bien, lo que alguna vez es pensado en acto. En esto se basarían los enunciados nucleares del capítulo XXVII de *De venatione sapientiae*: «*Non enim praecessit ipsam mentem divinam alia mens, quae ipsam determinaret ad creandum hunc mundum. Sed quia ipsa mens aeterna libera ad creandum et non creandum vel sic vel aliter, suam omnipotentiam, ut voluit, intra se ab aeterno determinavit*». Se puede ver cómo detrás del *ut voluit* hay un *voluntarismo*, cosa que bloquearía tanto la interpretación dada de la *determinatio* –el ser pensado de lo pensable– como el relieve de un *posse fieri* que oscila entre la *possibilitas* y la *potentia* en sentido aristotélico-escolástico.

brir la virulencia de la problemática de la posibilidad precisamente en el hecho de que el hombre, al ocuparse de ella, se ocupa implícitamente de sí mismo, al preguntar, en el fondo, si él mismo puede tener *un derecho a ser* cuando lo importante –y aunque lo importante– en la creación debe ser la *gloria dei*. Esa alabanza conseguida mediante un rodeo no significaría otra cosa que un proceso reflexivo, a través de la creación, de la divinidad consigo misma, una autoglorificación del Absoluto, llevada a efecto dando un rodeo por lo humano y cuya necesidad sería incomprensible para el hombre. ¿Puede el hombre, insertado en este círculo, aspirar a entender la posibilidad y la garantía de su propia existencia como algo no *casual*?

El hombre de la Edad Moderna anuncia su aparición cuando ya no puede soportar la conciencia de ser acaso el producto de una aventura divina. El concepto de *providencia*, un concepto que ya resultaba consolador para el miedo al mundo a finales de la Antigüedad, había ido perdiendo para el hombre, al ser reelaborado en el marco de la especulación escolástica, toda su función protectora, siendo vinculado sobre todo con el aristotelismo y con su imagen de un Dios que sólo se cuida de sí mismo. Esto se reconoce ya desde pronto en el Cusano, cuando, en *De docta ignorantia*, trata de introducir en su sistema el concepto de Providencia. Bien es verdad que el contenido esencial del mundo no es aún pensado aquí como algo variable, pero sí su administración, en tanto tiene que ver con los destinos individuales. El principio del origen no sería el principio de la historia.

Lo que le Cusano intenta hacer aquí con la Providencia encierra ya en sí mismo el germen de ese retorno del voluntarismo ínsito en el concepto de creación que caracterizará la última fase de su producción. Deriva la universalidad de la Providencia de la unidad de los contrarios en Dios. Si Dios es el repliegue de todo –también, por tanto, de lo contrario a él–, no quedaría nada que pudiera escapar a su Providencia. Tal universalidad no podría ser ni aumentada ni disminuida, incluso si ella hubiera previsto cosas distintas de las que, de hecho, ha previsto o que preverá, y aunque haya previsto muchas cosas que no necesitaba prever.[1] Por consiguiente, un concepto como éste, que en su entorno filosófico más genuino, debería asegurar el carácter cuestionable de la administración y el curso del mundo, es instrumentalizado aquí para la afirmación de su radical facticidad.

Es revelador el ejemplo que aduce Nicolás de Cusa para ilustrar su tesis: cuando nace un hombre no se añade nada a la magnitud y envergadura de la naturale-

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 22: «*Unde quamvis deus multa potuisset providisse, quae non providit nec providebit, multa etiam providit, quae potuit non providere, tamen nihil addi potest divinae providentiae aut diminui.*»

za humana, como tampoco se le resta nada si ese hombre no nace, y lo mismo pasa cuando los ya nacidos mueren. Pues la *humana natura* abarca tanto a aquellos que, de hecho, existen, como también a aquellos que no existen ni existirán, aunque pudieran existir. Por tanto, la Providencia es puesta en relación, ya desde la obra temprana del Cusano, con el concepto de posibilidad, de manera que ella permanecería *invariable* si sucediera algo que, de hecho, no sucederá jamás. Pero esto significa que el *individuo* no puede encontrar en el concepto de Providencia una *justificación* de su existencia.

Si se considera la antropología cusana desde este ángulo de fundamentación de la ejemplaridad primigenia de la creación y su limitación al *eidos universal*, no se ve cómo este enmarañamiento en las dificultades del problema de los universales hubiera podido sacar de la crisis tardomedieval. Pero la dificultad sistemática llega aún más lejos. Ésta se incrementa por el hecho de que el Cusano deja que, a escala cosmológica y antropológica, se repita, por así decirlo, el diagrama de la teología. Pues con ello el universo no sería únicamente un despliegue de lo que en la divinidad está replegado, sino que las «naturalezas» que integran el mundo serían, a su vez, repliegues de la infinidad de características que se realizan en los individuos de una especie. El Cusano puede, por tanto, comparar estas *naturalezas* con la Providencia misma, con el resultado de que también «la naturaleza humana contiene, replegado en ella, algo infinito, al abarcar –como algo, invariablemente, variable– no sólo a los hombres que han existido, existen o existirán, sino incluso a aquellos que pueden existir, aunque nunca existan».[1] Si se sigue tirando del hilo de esta analogía, la consecuencia es que si bien apunta en la naturaleza humana el despliegue de una infinidad de determinaciones individuales, la individualidad sigue estando, con todo, respecto a la Providencia divina, *bajo* el umbral de las cosas justificadas y relevantes. Su platonismo, su –en el fondo– realismo de los universales escolástico le impide al Cusano cerrar realmente la grieta existente entre Dios y el individuo, entre la humanidad y el hombre individual. Hecha esta salvedad, habrá que reconocer lo mucho que él ha contribuido a dar una visión positiva de la individualidad y de la libertad.

Con estas constricciones, ¿qué puede aún significar el que el individuo ya no sea un ejemplar de una forma esencial matricial, como lo vio Aristóteles y la Escolástica dependiente de él, sino que surja como una *explicatio* a partir de la *complicatio* de una naturaleza? «Todo ser en el universo se regodea con su singularidad, que no comparte con ningún otro ser.»[2] Esta concepción aún no confiere a la in-

[1] «[...] *humana natura infinita complicat et complectitur, quia non solum homines qui fuerunt, sunt et erunt, sed qui possunt esse, licet numquam erunt, et ita complectitur mutabilibia immutabiliter, sicut unitas infinita omnem numerum.*»

[2] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 1: «*Nihil in universo quod non gaudeat quadam singularitate quae in nullo alio reperibilis est*».

dividualidad un valor interno. No hace sino razonar por qué el gran número de individuos distintos entre sí que se da sería necesario para mostrar, por decirlo así, la *complicatio* de la especie. Se *justificaría* la multiplicidad, en cuanto tal, de individuos, no la singularidad del individuo. Éste continúa siendo algo contingente, ya que las posibles variaciones no están agotadas, sólo pudiendo ser ensayadas *en ejemplos* individuales. De nuevo es Leibniz quien verá y tratará de remediar esta inconsistencia, haciendo algo infinito de todo el conjunto de mónadas y, consiguientemente, de los predicados de cada mónada individual. El Cusano tapa aquella grieta con el concepto de *libertad*, que, más allá de la diferenciación de la individualidad, sería, para el hombre individual, una forma especial de autorrealización, que quiebra el esquema de la *explicatio*.

Todo esto hace, al fin y al cabo, comprensible el que no dijera sobre el puesto del hombre en el universo nada que no se pudiera luego revocar. Esto quedaría más claro si se piensa, por ejemplo, en un pasaje de nuevo *geocéntrico*, del capítulo XXVIII (83) del *De venatione sapientiae*, que da la impresión de estar escrito por alguien angustiado por el envejecimiento, como si fuese una regresión senil. Lo más importante es que la función indicadora desempeñada por el puesto del hombre en el cosmos ha quedado caducada, desde el momento en que el hombre se ha convertido –o ha empezado a verse así– en un ser centrado en mismo. La cuestión sobre *dónde* pueda ubicarse el hombre en medio de un mundo dado de cosas naturales habría perdido, para su autoconciencia, la relevancia que antes tenía. El concepto de libertad, como una independencia especial del hombre respecto al determinismo de la naturaleza, cobraría, en este contexto, un nuevo aspecto. No sólo se ve en la cualidad moral de la persona la quintaesencia de su capacidad de autodeterminación, sino que su autoconciencia se desprende de la orientación hacia la naturaleza y *su marco ocupacional* que antaño tenía. Interpretar la reforma copernicana como una catástrofe de la autoconciencia humana significaría, frente a esta libertad, una fijación retrógrada a algo inadecuado. Si el Cusano puede ser visto, en algún aspecto, como un precursor de Copérnico esto tendrá seguramente que ver con su convicción de que la ubicación cosmológica del hombre no nos explica de lo que éste es capaz y lo que puede considerar como digno suyo. Esta eliminación, en la autoconciencia humana, de la indicación cosmológica encontrará, tras la muerte del Cusano, su más bella formulación en la *Oratio de hominis dignitate*, de Giovanni Pico della Mirandola, un escrito único incluso en su siglo.[1]

Esta *Oratio* había sido concebida para la inauguración de una disputa mastodóntica de 900 tesis, a la que Pico había invitado en Roma, pero que fue impedida por la condena de 13 de esas tesis y el subsiguiente proceso inquisitorial. En ella

[1] G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*, ed. de E. Garin, 1942 (trad. cast.: *Discurso sobre la dignidad del hombre*, ed. de P. Quetglas, PPU, Barcelona, 1988).

se representa la creación del hombre y el discurso que Dios le dirige a éste. Cuando Dios (*summus Pater architectus Deus*) hubo acabado el mundo surgió en Él el deseo (*desiderabat*) de hacer un ser que pudiera medir la magnitud de esta obra, amarla y admirarla (*esse aliquem qui tanti operis rationem perpenderet, pulchritudinem amaret, magnitudinem admiraretur*). De ahí resulta no sólo que el hombre sea el último en ocupar su puesto en la creación, sino también su *heterogeneidad* respecto al primer orden de seres creados: «*Idcirco iam rebus omnibus* [...] *absolutis, de producendo homine postremo cogitavit*». Lo decisivo en esto es que en el prototípico *programa del mundo* no había ningún *patrón* para este ser: «*Verum nec erat in archetypis unde novam sobolem effingeret* [...]». Aquí se puede sobrentender el pensamiento bíblico de que Dios, a falta de la existencia de un paradigma para el hombre en el repertorio de las ideas, sólo pudo crearlo a imagen suya; pero Pico no echa mano de esta posibilidad, probablemente porque esto le hubiera bloqueado su posterior afirmación de que el hombre debía ser «su propio escultor». El pensamiento en torno a la imagen se habría hecho ya demasiado estático, como queda patente si lo cotejamos con otro pasaje, donde se compara al hombre con la estatua que un señor manda erigir en una ciudad fundada por él.[1] En la *Oratio* no se asigna al hombre ningún puesto en el mundo, ya *acabado* sin él; sería un ser *superfluo* para la naturaleza y sólo necesario para su Dios: «[...] *nec in subselliis totius orbis, ubi universi contemplator iste sederet. Iam plena omnia; omnia summis, mediis, infinisque ordinibus fuerant distributa*». Y, en correspondencia con esto, el discurso de su investidura por parte de Dios suena como sigue: «*Nec certam sedem, nec propriam faciem, nec munus ullum peculiare tibi dedimus, o Adam, ut quam sedem, quam faciem, quae munera tute optaveris, ea, pro voto, pro tua sententia, habeas et possideas*». Más que puesto en el mundo, se podría decir que el hombre ha sido *expuesto* en el mundo. La posición preferencial que tenía antaño, como observador del mundo, se habría convertido ahora en el punto de partida de un dominador del mundo y moldeador de sí mismo, que sólo puede aportar su consideración y admiración sobre el mundo después de haberse realizado y ajustado a sí mismo.[2]

[1] G. Pico della Mirandola, *Heptaplus*, exp. 5, cap. 6, (ed. cit., pág. 300 y sigs.): «*Est autem plerumque consuetudo a regibus usurpata et principibus terrae, ut si forte magnificam et nobilem civitatem condiderint, iam urbe absoluta, imaginem suam in medio illius visendam omnibus spectandamque constituant. Haud aliter principem omnium Deum fecisse videmus, qui tota mundi machina constructa postremum omnium hominem in medio illius statuit ad imaginem suam et similitudinem formatum*». Esto, escrito cuatro años después de la *Oratio*, significaría una regresión de este hombre excomulgado durante años y a quien no se le levantará la condena hasta 1493, un año antes de su muerte y cuya oración fúnebre pronunciará Savonarola.

[2] G. Pico della Mirandola, *Oratio de hominis dignitate*: «*Definita ceteris natura intra praescriptas a nobis leges coercetur. Tu, nullis angustiis coercitus, pro tuo arbitrio, in cuius manu te posui, tibi illam praefinies. Medium te mundi posui, ut circumspiceres inde commodius quicquid est in mundo. Nec te caelestem nec terrenum, neque mortalem neque immortalem fecimus, ut tui ipsius quasi arbitrarius honorariusque plastes et fictor, in quam malueris tute formam effingas.*» El centro de antaño se habría convertido en un punto indiferente con

El Cusano, por su parte –con su peculiar inclinación a recurrir a nombres difamados en la tradición–, cita a Protágoras, con esa frase suya, tan tristemente célebre desde Platón, sobre el hombre como la medida de todas las cosas, para remarcar así la debilidad de la orientación *cósmica* de la conciencia humana. Según la versión que Platón nos da de esta sentencia del sofista, los términos de la misma serían como siguen: «El hombre es la medida de todas las cosas; del ser [juzga] que es, del no-ser que no es».[1] Cuando Nicolás de Cusa se refiere cuatro veces a esta frase en su escrito *De beryllo*, lo hace con un enfoque que se vuelve contra la concepción tradicionalmente dominante, que veía la facultad cognoscitiva del hombre como un proceso receptivo y reproductivo, haciendo de la presencia de las cosas y su transmisión mediante los sentidos la medida del hombre. Lo que ya pudo haber visto Protágoras es la *heterogeneidad* entre el conocimiento y la realidad, al menos en un caso completamente elemental: la posibilidad de diferenciar entre objetos existentes y no existentes, que sólo estaría en el juzgar, sin reproducir nada de lo allí presente. Lo no existente es, efectivamente, lo que no hay y que, por tanto, incluso en un juicio verdadero sobre el hecho de que eso no se da no puede ser representado en un proceso receptivo y *reproductivo*. La posibilidad de enunciados negativos se basaría en que es el mismo hombre quien establece la medida de sus conceptos, midiendo conforme a ello lo dado; lo dado no contendría en sí mismo la medida según la cual es medido.

No haré yo el intento, que considero inútil, de dar una interpretación unitaria de la teoría epistemológica del Cusano. Precisamente en este punto es dudosa la consistencia interna de su aportación filosófica. El motivo de esta dubitabilidad estribaría en su incapacidad de encontrar una solución a las consecuencias nominalistas o bien eludirlas con éxito.

El descubrimiento de la medida que establece la lógica humana respecto al mundo, que Protágoras había hecho basándose en lo que es el juicio, se ve ampliado en el Cusano mediante lo paradigmático de las matemáticas. Éstas muestran cómo la relación fundamental entre el entendimiento y el objeto no es de índole receptiva, sino *proyectiva*; lo cual quiere decir que, al fin y al cabo, en aquello que puede hacerse un objeto suyo el hombre, éste sólo se encontraría a sí mismo: «Siempre que el alma, por sí misma y a partir de sí misma, se despliega hacia todo lo otro, encuentra, en esa multiplicidad de lo perceptible, justamente lo que encuentra tam-

respecto a las posibilidades que hay en los radios, el puesto en el mundo ya no sería un indicador de la esencia humana, sino el *tópos* de la autoimagen que elijamos: «*Poteris in inferiora quae sunt bruta degenerare; poteris in superiora quae sunt divina ex tui animi sententia regenerari*». El hombre sería un ser que se define a sí mismo, «*cui datum id habere quod optat, id esse quod velit*».

[1] Platón, *Teeteto*, 151e-152a (trad. cast.: *Diálogos*, vol. V., trad. de Mª. I. Santa Cruz y A. Vallejo, Gredos, Madrid, 1993).

bién en sí misma; de manera que en ella hay una semejanza con todo. Y cuanto más grandes sean los pasos que da para llegar a otro y conocerlo más profundamente penetra, para conocerse, en sí misma».[1] Esta autorreferencia como forma fundamental de todos los actos cognoscitivos, incluso de los dirigidos hacia el exterior, no haría sino trasponer a la antropología una categoría teológica. Lo cual queda expresado en el capítulo tercero del Libro I de *De coniecturis*: las conjeturas deben surgir de nuestro espíritu como el mundo real ha surgido de la razón infinita de Dios. Gracias a su sublime semejanza con Dios, el espíritu humano participaría –en la medida de lo posible– en la fertilidad de la naturaleza creadora, haciendo surgir de sí mismo, análogamente a la omnipotente fuerza configuradora de todo, *entes de razón*, como aquélla hiciera seres reales y verdaderos.

De este modo, el espíritu humano sería la fuerza generadora de un mundo de *conjeturas*, como el Espíritu divino lo es de un mundo de cosas reales: «[...] pero dado que Dios hace todo a causa de sí mismo, de manera que es, en igual medida, el origen espiritual y el fin de todo, así se realiza también el despliegue del mundo de los entes de razón a partir de nuestro espíritu, que los contenía replegados en él, creándolos igualmente a causa de sí mismo. Pero cuanto más profundamente se reconozca a sí mismo en el mundo desplegado por él tanto más rica será la fertilización que experimenta en sí mismo». La analogía que lleva a cabo entre el procedimiento cognoscitivo y el proceso creativo no sólo significa –ni es su significado prioritario– una anticipación de la acentuación de la espontaneidad y del carácter de proyecto que tiene el conocimiento, sino, sobre todo, la superación de una teoría de la verdad que creía agotado el problema del conocimiento en una relación entre objetos particulares y enunciados particulares. Al entenderse ahora al hombre como *quasi alius deus*, su conocimiento tendrá necesariamente que ajustarse a la representación que él mismo se había hecho sobre el origen de la totalidad de los objetos cognoscitivos.

Si el mundo es una estructura de sentido surgida a partir de la radical unidad de la *complicatio* y que mantiene esa unidad en toda la multiplicidad desplegada, el conocimiento no podrá consistir en atribuir objetos particulares a enunciados particulares. El conjunto de posibles enunciados sobre el mundo se ha de entender como una unidad, en sí, sistemáticamente *interdependiente*. En el Cusano se reconoce que la comprensión del conocimiento humano como *explicatio* de una *complicatio* subyacente sólo podría lograrse si lo primario no es la consideración del nexo existente entre el objeto y el juicio, sino el despliegue inmanente de un conjunto de enunciados, *conjeturas*, que sólo cuando hayan conseguido cierta complexión y consistencia podrán ser puestas en relación con la realidad dada de antemano y verificadas en ella. Esta *explicatio* del interior del intelecto establecería

[1] N. de Cusa, *Excitationes*, I.

aquella *mensura* humana con cuya métrica preestablecida luego se podrá preguntar a las cosas si obedecen o no a ella. Los esfuerzos, propios de una devoción medieval, que hace el Cusano para tomar en serio las palabras bíblicas sobre el hombre como hecho «a imagen y semejanza» de Dios, llevarían, por tanto, a una revisión de los formularios tradicionales sobre el conocimiento.

Cuando Nicolás de Cusa intenta describir al hombre como una criatura que es producto de una *autoprodigalidad* de Dios, obra como si fuera consciente de que, al *fracasar* este intento, el ascenso del hombre no pudiera realizarse *con* la teología, sino *contra* la teología. Claro que puede que, al tener esta concepción, no haya barruntado en absoluto que la fórmula *quasi alius deus* podía ser tomada también de una forma aislada y usada como una metáfora de la *autarquía* de la existencia humana, siendo precedido este efecto a largo plazo por una rápida metástasis de la fórmula en todos los ámbitos posibles de la realización y actividad humana.

Tomar aisladamente la cuasidivinidad del hombre significaba desprender este *compararse con Dios* de su fundamentación en la semejanza divina, con una reconversión de lo que en otros tiempos había sido como una condecoración sustancial del hombre en un atributo de lo que él mismo podía aportar. La asunción de fórmulas antiguas podía ser poco motivadora, ya que el significado primario de divinidad no hacía referencia a la omnipotencia y a la omnisciencia, sino a la inmortalidad y a la autosuficiencia, es decir, a atributos que no se manifiestan en acciones. Cuando el Cusano hace comparable la invención de la lógica y de la matemática, de las reglas de juego y de las formas de los objetos artificiales con la facultad creadora de la divinidad nos apercibimos del carácter *metafórico* y el sentido figurado de todo ello por el hecho de ser las aportaciones «análogas» de Dios específicamente heterogéneas. La creación del mundo seguiría siendo algo incomparablemente más alto que las invenciones de la lógica y la aritmética.

Mientras se *compare* de esta manera, la fórmula *quasi alius deus* conserva su aspecto todavía bien medieval, permaneciendo, al menos, en el plano de la imaginería bíblica sobre la semejanza humana con Dios. Cosa que vale también para el *tópos* que pone al poeta y al artista en una relación de analogía con el creador del mundo. Pero ya no cuando puede captarse en toda su propia evidencia el carácter insuperable de una determinada clase de conocimiento, haciendo con ello indiferente la equivalencia de la relación de fundamentación, o cuando la creencia en aquella viva semejanza entre el hombre y Dios se convierte en un *querer ser* que agotaría una *potencialidad* recién descubierta. Esto es lo que constituirá –como ese radical *velle se esse deum* de la pecaminosidad humana precisamente cuando se quiere ser bueno– la sospecha de Lutero, aquello lo descubrirá Galileo, cuando cree haber averiguado en el conocimiento matematizado de la naturaleza un grado de verdad que ni Dios mismo puede superar. Todavía Husserl formulará la evidencia eidética del acto fenomenológico de tal manera que incluso Dios no se hubiera po-

dido dar a sí mismo una esencia distinta, por ejemplo, del color rojo, a la que se le ofrece a quien lo conoce de este modo, después de que ya Goethe había podido decir al canciller Müller, refiriéndose al *Urphänomen*: «De esto ni el propio Dios sabe más que yo».

El desarrollo que realiza el Cusano de la idea de la semejanza existente entre el hombre y Dios hace referencia también al predicado teológico, tan fértil como destructor, de la infinitud. Sólo mediante ésta se podría convertir la *docta ignorantia*, que ya era un método teológico y cosmológico, en un *método* antropológico. Una naturaleza como la humana, dotada de espíritu, es, «*in potentia, infinita*», su capacidad de comprensión es ilimitada, lo cual se traduciría en un *semper plus et plus intelligere*. Si la potencia ilimitada del espíritu humano se va realizando, como un progreso en el tiempo, en una dimensión cada vez más abierta, entonces se puede decir que en este pensamiento al menos no se excluye una concepción de la realización del conocimiento que tenga que funcionalizar para sí misma al individuo y a su finitud. Si en la Edad Moderna ya no se intenta fundamentar la idea del progreso infinito en una imagen del hombre genuinamente teológica esto no prueba ni la heterogeneidad radical del pensamiento de progreso ni la procedencia del mismo a partir de una *secularización* de la escatología teológica. Lo que ocurrió, más bien, es que la propia especulación teológica había suscitado tanto la necesidad como también la vinculación sistemática que hizo posible que se relacionasen las categorías adquiridas en la especulación sobre Dios con la representación sobre el hombre.

Este sistema de comunicación entre las categorías divinas y la representación del hombre no permitía aún que la tríada *Dios infinito-mundo infinito-espíritu humano infinito* abriera alternativas que depararan la posibilidad de que cada uno de los componentes de la tríada se hicieran autónomos. Para el Cusano era aún totalmente incuestionable que, pese a su infinitud, el mundo no podía ofrecer al espíritu humano un objeto completamente suficiente y adecuado a su esencia. Todavía se le ocultaba que esa infinitud privativa e indeterminada no producía su efecto *platónico* de hacer referencia a la infinitud *ideal* de la divinidad y que *precisamente* por esa falta de determinación podía convertirse, para el hombre, en un motivo impulsor de la dinámica del conocimiento. Una interpretación del Cusano que vea surgir en él, a partir de una motivación de fondo de carácter *conservador*, algo que indique en la dirección de nuevas formaciones y que ya se ha puesto en camino hacia ellas tendrá que preguntarse, naturalmente, en qué medida en la antropología cusana se conceden al hombre las reivindicaciones que en la época siguiente iban a ser enarboladas por él y para él. Lo que grapa a esas reivindicaciones con un factor de orden conservador sigue siendo aquella presuposición que puede encerrarse en la fórmula: el hombre es grande *porque* su Dios es grande.

Esto se muestra de la forma más clara al conceder una potencia creadora originaria. Toda la estructura intelectual del hombre es entendida a partir de esta potencia, y, con todo, en la unidad de esta estructura habría una diferenciación bien marcada y de peso. La facultad cognoscitiva del espíritu humano, su aportación, desde la formación de los conceptos (*notiones*) hasta el proyecto de sus *coniecturae*, es entendida, como ya queda dicho, según el modelo teológico del despliegue de una repliegue originario: *animal rationalis est vis complicativa omnium notionalium complicationum*.[1] Tal concepción del conocimiento sigue siendo, propiamente, aproblemática porque el Cusano omite, en el caso del hombre, las dificultades de su modelo teológico. Le parece totalmente obvio que las aportaciones de quien es una imagen de Dios sean también conforme a su imagen; no *reproducirían* el mundo, pero sí el origen del mundo. De modo que la *explicatio* realizada en el espíritu humano se convertiría en una «representación» de la *explicatio* divina del mundo.

La posibilidad de las cosas, en cuanto ésta es proyectada por al espíritu humano, tiene que retrotraerse al acto de voluntad con el que Dios estableció la posibilidad del mundo antes de hacerlo de hecho. Lo que el mundo es o puede ser habría estado pensado de antemano en ese compendio de posibilidades de modelos y decidido previamente con una incuestionabilidad que resultaba tranquilizante para la posición del hombre respecto a lo dado y que rechazaba, o limitaba, el problema de la teodicea. Un mundo de conceptos y conjeturas no puede dejar de acertar, al haber solamente un «mundo», en el mundo de las cosas reales. El enunciado de que «la semejanza del espíritu humano con el divino radica en lo creador»,[2] contiene, sobre esta base, una consecuencia necesaria respecto a la aptitud que tiene el intelecto humano de conseguir la verdad, en el sentido de que parece quedar bien asentado qué puede producirse en un proceso así, de *creación*. Pero las consideraciones teológicas, ya expuestas, del Cusano nos muestran qué dificultades le surgen a él por el hecho de entender el poder del Dios creador como una omnipotencia independiente de la preexistencia de la imagen de un único mundo posible y que crea, de hecho, el mundo sólo por un decreto de su voluntad. Desde esta posición, puede él polemizar contra la metafísica de la substancia de Aristóteles y quitar a la razón todo derecho de exigir una fundamentación de la existencia del mundo. Comparando tal rechazo con el hecho de que para el decreto de las unidades de medida de un Estado no puede haber una argumentación, sino sólo una constatación: «Para el hecho de que el cielo sea cielo y la tierra tierra y el hombre hombre no hay ninguna otra razón que afirmar que quien así lo ha querido es

[1] N. de Cusa, *De ludo globi*, II.

[2] N. de Cusa, *De beryllo*, 6: «[...] *homo habet intellectum qui est similitudo divini intellectus in creando*».

el que lo ha hecho. Preguntar sobre ello es tan tonto como lo sería seguir pidiendo una demostración en los primeros principios aristotélicos».[1] El espíritu humano copiaría al Dios que le creado, no al Dios que ha querido su posibilidad.

Con ello Nicolás de Cusa sustrae a su antropología sus propias fórmulas, en las que él había diferenciado entre la razón y la voluntad en la prehistoria de la creación. La voluntad tendría que ver con el aspecto que en el mundo tiene la infinitud divina, y, por ello, el mundo poseería un carácter fundamentalmente comunicativo, sería, «por decirlo así, la palabra hecha algo sensible».[2] El Cusano simplifica este problema fundamental cuando lo que le importa es estabilizar la relación entre *complicatio* y *explicatio* como una medida sólida y fiable que sirva de base a su especulación. Y entonces afirma que los teólogos no habrían hecho otra cosa que identificar los *modelos originarios* de la tradición platónica, las ideas, con el concepto bíblico de la *voluntad* divina.[3] Sin embargo, cuando habla al margen de la consistencia a que le constriñe su sistema, por ejemplo, como predicador, se deja llevar hacia un concepto de Dios tardomedieval, un Dios que se reserva con celo su Soberanía y no admite otra consideración del mundo que la de algo simplemente *fáctico*. En el sermón *Ubi est qui natus est rex Judaeorum*,[4] aborda las cues-

[1] N. de Cusa, *De beryllo*, 29: «*Ego autem attendo quomodo etsi Aristoteles reperisset species aut veritatem circa illa; adhuc propterea non potuisset attigisse quid erat esse nisi eo modo quo quis attingit hanc mensuram esse sextarium: qua est quod erat esse sextario. Puta quia sic est, ut a principe reipublicae ut sit sextarium est constitutum. Cur autem sic sit et non aliter constitutum, propterea non sciret, nisi qui demum resolutus diceret: quod principi placuit legis vigorem habet. Et ita dico cum sapiente, quod omnium operum dei nulla est ratio nisi quia sic voluit qui fecit. Ulterius investigare est fatuum, ut in simili dicit Aristoteles, velle inquirere primi principii quodlibet est vel non est demonstrationem. Sed dum attente consideratur omnem creaturam nullam habere essendi rationem aliunde nisi qui sic creata est quodque voluntas creatoris sit ultima essendi ratio sitque ipse deus creator simplex intellectus qui per se creat ita quod voluntas non sit nisi intellectus seu ratio, immo fons rationum; tunc clare videt quomodo id quod voluntate factum est, ex fonte prodiit rationis. Sicut lex imperialis non est nisi ratio imperantis quae nobis voluntas apparet*».

[2] *Ibid.*, 31: Entre la esencia (*quidditas*) de la criatura y la intención (*intentio*) del Creador habría una relación semejante a la existente entre el símbolo verbal o escrito y la intención comunicativa del hablante o escribiente: «[...] *ut sensibile sit quasi verbum conditoris, in quo continetur ipsius intentio, qua apprehensa scimus quidditatem et quiescimus. Est autem intentionis gratia manifestatio, intendit enim se sic manifestare ipse loquens seu conditor intellectus. Apprehensa igitur intentione, quae est quidditas verbi, habemus quod erat esse. Nam quod erat esse apud intellectum, est in intentione apprehensum, sicut in perfecta domo est intentio aedificatoris apprehensa, quae erat apud eius intellectum*». Vemos cómo también el Cusano queda enredado en las ambigüedades de la metáfora –tan rica en orientaciones en nuestra tradición– del *libro* del mundo o de la naturaleza, oscilando entre la representación de lo que es un libro de imágenes y un libro de símbolos, cuando respecto al libro de imágenes aún no ha sido claramente fijado el concepto de *la imagen autosignificativa*. Véase, al respecto, H. Blumenberg, *Die Lesbarkeit der Welt*, Francfort, 1981, 2ª ed., 1983, pág. 63 (trad. cast.: *La legibilidad del mundo*, trad. de P. Madrigal, Paidós, Barcelona, 2000).

[3] *Ibid.*, 16: «*Nominant autem theologi exemplaria seu ideas dei voluntatem* [...] *voluntas autem, quae est ipsa ratio in primo intellecto, bene dicitur exemplar* [...]».

[4] *Cusanus-Texte*, ed. de J. Koch, I, 2/5, 1937, 112.

tiones apremiantes relacionadas con el problema de la creación y las rechaza recurriendo a una cita del profeta Jonás (1, 14): «*Sicut voluisti, fecisti*». A lo que habría que contestar: Si Dios lo ha querido, lo ha podido («*sic igitur respondeas: si voluisset, potuisset*»). Bajo la presión de la pregunta sobre la razón de ser de las cosas, la razón y la libertad aparecen, como instancias separadas, y en vez de hablar de la razón pedida se recurre al *decreto de la libertad*: «*Unde non est alia responsio nisi: voluntas dei est libera, et pro ratione respondet libertas*». Aquello que es mantenido a raya por el espíritu edificativo del predicador no puede ser mitigado de igual manera cuando se trata del sistema del pensador. ¿Tiene, en este sentido, la potencia creadora del hombre algo de su modelo divino, hasta el punto de que pueda atribuírsele también a ella la creación de lo fáctico, el avance en el reino de posibilidades de lo aún no realizado? ¿Podía el Cusano quebrantar el principio de la imitación, determinante desde la Antigüedad de toda la productividad humana?

Mientras la existencia de la naturaleza no fue un simple *hecho* y ella iba realizando, de forma exhaustiva, sus posibilidades porque en ella misma había ya una imitación de los *modelos eternos*, al hombre tampoco le quedaba otra alternativa que imitar, a su vez, esto que le había sido dado. En el caso que el mundo fuera peor que su modelo, entonces el hombre podía proponerse representarlo no como era, sino como *debiera* ser. El espacio de juego de que disponía el hombre se basaba en la distancia existente entre el modelo y la copia, el concepto y la realidad. Ésta fue también la teoría del arte defendida por Aristóteles, como un perfeccionamiento de lo que la naturaleza no había podido completar. Pero la conciencia tardomedieval de la contingencia de todo quitó a esta concepción el suelo donde se asentaba. La consternación que dejaba la pregunta de por qué el Creador, de un mar de infinitas posibilidades, había entresacado solamente esta mota de polvo y ninguna otra, el pensamiento en una elección divina incomprensible para el hombre hacía de lo que era la realidad algo indiferente respecto a toda esa corte de posibilidades que la rodeaba. Si bien la intención de la pregunta no era, naturalmente ésta; no debía impeler al sueño de la utopía, sino a la sumisión y a la aceptación de la prenda, recibida en señal de fianza, de la promesa salvífica de la Revelación.

La salida que se tenía para escapar a esta necesidad era, ciertamente, la renuncia a la pregunta sobre la justificación del mundo, pero con esta renuncia se planteaba, con nueva urgencia, esa otra pregunta sobre qué es lo que quedaba entonces al hombre. Le quedaba volver decididamente la vista hacia el ámbito de lo que no estaba dado en el mundo fáctico, pero que acaso era realizable con sus propias fuerzas. Este hombre que chocaba con la contrariedad de algo que no podía ser fundamentado, descubría, en la diferencia entre realidad y posibilidad, omnipotencia infinita y mundo fáctico, que él podía ser otra cosa que un simple imitador de la naturaleza.

¿Podía el hombre ser creador? Tal pregunta había sido preparada en el curso de la historia de aquellas *Quaestiones* escolásticas cuyo interés se concentraba totalmente en el estudio del concepto de Dios y de los atributos que éste se reservaba a sí mismo. De las *Sentencias* de Petrus Lombardus, cuyo comentario era obligatorio para todo *magister* en teología, resultaba también el problema de la exclusividad del atributo de *creator*.[1] Hasta bien entrado el siglo XIV parecía completamente obvio que esta pregunta no pudiera ser contestada sino en el sentido del Lombardo, esto es, negativamente. Luego, la claridad de la respuesta se fue haciendo cuestionable a partir de dos premisas: en primer lugar, por el lado de la demostrabilidad, que Guillermo de Ockham fue el primero, en contra de Duns Scoto, en poner en duda,[2] y, en segundo lugar, por el lado de la especulación en torno a la omnipotencia, que, finalmente, se vio obligada a plantearse la pregunta de si no implicaría una limitación de la misma privar a Dios de la posibilidad de crear un ser dotado también de un poder creador.[3] En este punto, como ocurre con frecuencia, se muestra cómo la Escolástica, con su presunción de que podían ser respondidas, fue la primera en plantear preguntas contra las cuales, finalmente, iban a chocar y quebrantarse sus propias posiciones.

Para el Cusano la cuestión no queda ya decidida por el hecho de interpretar al hombre, en su epistemología, en un sentido creativo. Pues esta osadía es amortiguada por la necesidad de adecuar el proyecto humano a la creación divina. La cuestión es planteada ahora de forma más radical, buscando en la semejanza del hombre con Dios el factor de la infinitud. En el tratado *De coniecturis*, el hombre

[1] P. Lombardus, II. *Sent.*, d. 7, a. 10: «[...] *non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator deus. Aliud est enim ex intimo ac summo causarum cardine condere ac ministrare creaturam, quod facit solus creator deus; aliud autem pro distributis ab illo viribus ac facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc, sic vel sic, exeat quod creatur. Ista quippe originaliter et primordialiter in quadam textura elementorum cuncta iam creata sunt, sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt*». Esta diferenciación entre una fundamentación primaria de las criaturas y un surgimiento posterior de las mismas no debe ser entendida como la concesión a una posible reducción de la naturaleza a su mero carácter de material para la producción humana; más bien, todo lo que pueda ser *producido* posteriormente en la creación estaría *ya* previsto y anticipado en la propia creación, si bien todavía no definitivamente actualizado.

[2] G. de Ockham, *Quodlibeta*, VII, q. 23.

[3] Esta cuestión iría implícita en el problema de la posibilidad del infinito actual, en cuanto la negación de la misma parece una limitación de la *potentia absoluta* de Dios (véase A. Maier, *Die Vorläufer Galileis im 14. Jahrhundert*, Roma, 1949, págs. 155-215). Los *infinitistas* que aparecen en la primera mitad del siglo XIV tomaron partido contra Aristóteles y a favor de la *potentia absoluta*, considerando posible y, por tanto, no contradictorio, la creación de un *infinitum in actu*. Naturalmente, el problema de una actividad que pudiera ser equivalente a la potencia divina sólo aparece en relación con la una infinitud creada *intensiva*, como ocurre, por ejemplo, en el *Comentario a las Sentencias* de Paulus de Perugia: «[...] *concedo quod Deus posset facere agens infinitae virtutis intensive*» (cit. por A. Maier, *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Roma, 1955, pág. 381).

es designado como *humanus deus*: «La humanidad (*humanitas*) es una unidad, y eso significa que es asimismo una infinitud realizada al modo humano (*infinitas humaniter contracta*). Ahora bien, la esencia de tal unidad consiste en desplegar, a partir de sí misma, otros seres (*ex se explicare entia*), al contener en sí misma replegada una multiplicidad. Así es también la capacidad (*virtus*) del hombre de desplegar todo a partir de sí mismo, en el círculo de su ámbito vital (*omnia ex se explicare intra regionis suae circulum*), de producirlo todo en virtud de su condición de centro de aquel círculo (*omnia de potentia centri exercere*)».[1] El diagrama del círculo y del centro del círculo representaría aquí la relación arquetípica existente entre el origen creador y el mundo proyectado, la referencia que hace la realidad producida por el hombre hacia él mismo. «Sólo la humanidad es la meta del proceso creador fundado en ella (*activae creationis*). Cuando crea (*dum creat*), el hombre no va más allá de sí mismo (*non pergit extra se*), sino que al desplegar su fuerza retorna hacia sí mismo.»

Y ahora sigue, inevitablemente, la restricción que, en esta fase de su pensamiento, todavía es natural y lo seguirá siendo después para el Cusano: el hombre, que se muestra creador en el despliegue de su propia esencia unitaria, sólo produciría un universo de posibilidades ya esbozado en su propio interior, no creando nada nuevo (*neque quicquam novi efficit*). Todavía son cosas idénticas la producción creadora y el conocimiento verdadero: «Lo mismo es penetrar en el universo al conocerlo que mantenerlo replegado en uno mismo».[2] De manera que el hombre seguiría uncido, también en su condición de origen de una creación –como *principium contractum creationis*–, a esa estructura de correspondencias entre la infinitud teológica, cosmológica y antropológica.

Otra cosa es lo que el Cusano hace decir, una década después, en sus diálogos sobre el *Idiota*, de 1450, al laico, al sencillo artesano, frente al filósofo, sobre su propio arte, la talla en madera. Enseñándole una cuchara tallada por él, le dice a éste: «La cuchara no tiene, aparte de la idea de nuestra mente, ningún otro modelo (*coclear extra mentis nostrae ideam non habet exemplar*). Cuando el escultor o el pintor toman sus modelos de las cosas que intentan imitar, eso no tiene nada que ver conmigo, que hago cucharas de madera y fuentes y cazuelas de barro; en esta actividad no imito la forma de ningún objeto dado por la naturaleza, pues las formas de cucharas, fuentes o cazuelas surgen únicamente de la destreza humana. De ahí que mi arte sea más perfecto que aquel que imita las formas de criaturas, estando, por ello, más cerca del arte infinito».[3] El laico representa un nuevo tipo de

[1] N. de Cusa, *De coniecturis*. II, 14.

[2] N. de Cusa, «[...] *nec est aliud ipsam admirabili virtute ad cuncta lustranda pergere quam universa in seipsa (sc. humanitate) humaniter complicare*».

[3] N. de Cusa, *Idiota, De mente*, cap. 2: «[...] *ars mea est magis perfectoria quam imitatoria figurarum creatarum et in hoc infinitae arti similior*». La tradución al alemán (de H. Cassirer, en E. Cassirer, *Individuum*

autoconciencia, dirigida contra la Escolástica y el humanismo retórico. Cuando el filósofo le dice que parece un partidario de Pitágoras, él le contesta: «Ignoro si soy partidario de Pitágoras o de algún otro. Lo que sé es que yo no me dejo determinar por la autoridad de ningún hombre, aunque se proponga influenciarme». Forma parte de esta conciencia de ser el origen de la propia autorrealización la referencia al ámbito de las formas de su técnica, que él ya no debería a una realidad dada de antemano –como desgranadas de la naturaleza– a la que se toma con unción, sino que habrían llegado a la existencia *sola humana arte*. Lo importante es que el Cusano no presupone, para tal autoconciencia, ninguna altura especial de la reflexión. Y no es a las circunstancias especiales tradicionales de la producción artística a lo que recurre esa autoconciencia; el tallador de cucharas contrapone precisamente su labor a la de los pintores y escultores, que se atendrían a una imitación de la naturaleza, *non tamen ego*, asegura él.[1]

---

und Cosmos in der Philosophie der Renaissance, Leipzig, 1927, pág. 213 [trad. cast.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, trad. de A. Bixio, Emecé, Buenos Aires, 1951) no trasmitiría el sentido exacto del *ars magis perfectoria quam imitatoria*. El auténtico sentido del texto es *más conservador*, manteniendo la diferencia que hace Aristóteles en su *Física* al hablar de la definición del *ars* (II, 8; 199 a, 15-17), según la cual «el arte completa, por una parte, lo que la naturaleza no puede realizar, por otra, imita a la naturaleza». El tallador de madera clasifica su arte entre las «destrezas perfeccionadoras», pero esta clasificación baja mucho de categoría en relación con aquello que acaba de decir, cuando se desprende de su propio lenguaje de *illiteratus* y se pone al nivel de su interlocutor escolástico. El mero hecho de que su material no esté tomado de la naturaleza tampoco justificaría, según los principios aristotélicos, que la talla de madera sea vista como una actividad *ennoblecedora*; lo esencial tendría que ver con la cuestión de si la *forma* está dada de antemano o es nueva. El traductor, así pues, es más consecuente con el razonamiento que allí se expresa que el propio texto latino que traduce. Pero más importante es comprobar el modo de *trabajar* del Cusano, cómo teme salirse por completo de la protección de las categorías tradicionales y poner en juego sus propios planteamientos.

[1] Llama la atención que Nicolás de Cusa haga hablar a su laico un lenguaje más atrevido que el usado por él mismo cuando habla directamente y, además, se dirige a un clérigo en ciernes, por ejemplo, en lo que se llama su *testamento espiritual*, la carta a Nikolaus Albergati, de 1463 (ed. v. Bredow, 1955), donde tematiza su pensamiento como una *scientia laudis*. Aquí se dice: «*Sicut enim deus invisibilis per verbum, artem seu conceptum suum, sibi soli notum, omnia quae in natura subsistunt creavit, ita et intellectus per artem seu verbum suum sive conceptum omnia quae in arte sunt imitando naturam operatur, ut aedificia, pincturae, texturae, scripturae et similia intellectus opera ostendunt*» (nº 18). Aquí faltarían ejemplos de mayor entidad, primando, en cambio, otros más *naturales*. En el paralelismo entre los predicados divinos y los humanos se ahorra el *sibi soli notum*, referido a la creación de Dios, y en vez del teológico *creavit* emplea el antropológico *operatur*. Con ello, términos como *ars, verbum y conceptus* adquieren igualmente un significado sólo *analógico*. En correspondencia con esto, sigue diciendo: «*Sed opus dei nihil praesupponit quod sit ante* [...]. *Sed intellectus praesupponit opus dei. Omnis enim conceptus eius est imitatorius operis dei* [...]» (nº 19-20). Y además: «*Non igitur potest unquam intellectus ad divinam creativam artem, ut sit sicut magister, per se venire, et tamen nisi ad illam perveniat, non attingit quod apprehendere cupit* [...]» (nº 23). Es dudoso que la editora haya captado la intención de este texto y no haya nivelado sus diferencias con otros pasajes cuando escribe: «La soberanía del Creador se refleja en la libre fuerza creadora del espíritu. Este puede pensar e inventar lo que nadie, antes de él, había aún pensado, y puede hacer cosas artificiales. Por tanto, cuando se dice que el espíritu obra imitando a la naturaleza esto no significa, en absoluto, que sus obras de arte sean reproduc-

Es significativo que este *páthos* del hombre *creador* empiece con una forma de actividad, más que artística, técnica o artesanal. La figura del *idiota* cobra toda su pregnancia solamente si tenemos presente cómo en la época siguiente el testimonio de lo creador se busca exclusivamente en las *bellas artes* o la poesía, hasta tal punto que tendrá que ver con la aparición del arte en la Edad Moderna el que el autor comience a hablar de sí mismo y de sus momentos productivos, mientras que la invención y la producción de orden técnico tuvieron que luchar aún durante mucho tiempo para conseguir una autocomprensión y un reconocimiento de un rango similar –no pudiendo, finalmente, ser formulado sino recurriendo a un lenguaje extraído de la autocomprensión del artista–. Con todo, no es el *idiota* una figura que se autorice a sí mismo en su arte. La quiebra del principio de la imitación en la relación *productiva* del hombre respecto al mundo acaece, en el fondo, en el Cusano solamente para poder usar de un modo más expreso y exclusivo el concepto de *imitatio* al hablar del otro lado de su triángulo metafísico: dado que el hombre no imita simplemente, sino que *produce algo original*, lo único que se podría decir que imita es al Origen absoluto de todo lo imitable. Y ésta sería la única imitación para la que habría sido creado. En el diálogo *De mente* pone en boca del laico que el espíritu ha sido hecho de tal manera por el arte del Creador como si ese arte se hubiera querido crear a sí mismo.[1] Pero sólo, ciertamente, *quasi*; si faltase este *casi*, o *como si*, el Cusano estaría más cerca de Giordano Bruno.

¿Puede esta antropología, que con sus atrevidas fórmulas se adelanta a tantas cosas, llegar a una concreción mayor, confirmándose toda la complejidad estructural de las aportaciones humanas? Puede que el ejemplo más hermoso y relajado sobre este rasgo fundamental de la actividad *original* del hombre y que menos señala, de antemano, en la dirección de la tecnicidad moderna nos lo haya dado el Cusano en su escrito *De ludo globi*; aquí no es el instrumental de la autoafirmación el hilo conductor de la fundamentación de la espontaneidad humana, sino la invención de un juego, como una realidad encerrada en sí misma, un *mundo* desplegado con una serie de elementos genuinos que siguen unas reglas establecidas. El ideal del conocimiento de una conexión con la realidad sería derivado, con ello, precisamente de la forma como el hombre conoce este mundo suyo del juego –como una realidad que se puede continuamente deducir y descubrir a partir de las *puestas* realizadas en él–. En *De ludo globi*, la invención de algo nuevo deviene una po-

---

ciones de objetos naturales. La imitación no se refiere a las cosas particulares de la naturaleza, sino a la naturaleza en cuanto tal, como obra de Dios». Por el hecho de que esta carta del Cusano sea del mismo año que el diálogo *De ludo globi* no se pueden armonizar las diferencias de lenguaje que ambos textos presentan aplicando a los dos el –aquí, central– *invenire novum*. Hay más diferencias que puramente de estilo entre el Cusano predicador y escritor de cartas, por un lado, y, por otro, el autor especulativo.

[1] N. de Cusa, *De mente*, cap. 13: «*unde mens est creata ab arte creatrice, quasi ars illa seipsam creare vellet* [...] *in hoc enim infinitatem imaginis modo, quo potest, imitatur* [...]».

sibilidad de autoexperiencia que el alma hace consigo misma, para asegurarse así de su fuerza de automovimiento. La diferencia entre el hombre y el animal se agudizaría hasta esta especificidad: al hombre se le ocurre inventarse nuevos juegos. Además, sólo el hombre sería capaz de arreglárselas él mismo cuando falta la luz y procurarse la visión con una lámpara, sólo él podría compensar la carencia de vista con lentes y corregir los fallos ópticos mediante el arte de la perspectiva.[1]

En esta forma de ver las cosas aparecen juntos y convergen en su génesis una serie de fenómenos que, hasta entonces, raramente habían sido vistos en tal cercanía. El lenguaje, la escritura, el cálculo y el silogismo se convierten, como el juego inventado, en sendas explicaciones del mundo; las disciplinas del *Quadrivium*, la aritmética, la geometría, la música y la astronomía, representan, en el Libro II del *De ludo globi*, prestaciones originales inventadas por el hombre, las cuales –así se asegura expresamente– tienen la condición de su posibilidad exclusivamente en el alma humana. Los instrumentos humanos son aquí estudiados no tanto en su propia estructura como en lo que tienen de explicación del mundo: el astrolabio de Ptolomeo y la lira de Orfeo serían ejemplos de nuevos inventos que están, estructuralmente, encerrados en sí mismos y, sin embargo, constituyen orientaciones que *median* en el conocimiento; serían, por decirlo así, como conjeturas cosificadas.[2] El mapamundi que el cosmógrafo hace representaría, para el Cusano, una alegoría característica de lo que él quiere decir: es verdad que aquél tiene una semejanza con el mundo representado, pero es una cosa bien distinta de un conjunto de reproducciones de lo representado. Se trata de una construcción realizada posteriormente sobre algo, pareciéndose a la *conjetura* en que *participa*, ciertamente, en lo representado al representarlo, pero desde la *alteridad*.[3] El cosmógrafo hace una representación de todo el mundo captable por lo sentidos elaborando, ordenando y llevando a una misma escala, ciertamente, los datos e informaciones que le llegan desde fuera, pero él mismo se queda en su casa, cierra las puertas y concentra su mirada en su propio interior, dirigiéndola al fondo del mundo que hay en él mismo y que es lo único que le puede proporcionar el principio unitario que reúna todo lo fáctico procedente de fuera.[4] Nicolás de Cusa se sirvió, para tra-

[1] N. de Cusa, *Compendium* VI.

[2] N. de Cusa, *De ludo globi*, II: «*Creat anima sua inventione nova instrumenta, ut discernat et noscat: ut Ptolomeus astrolabium et Orpheus lyram et ita de multis. Neque ex aliquo extrinseco inventores crearunt illa, sed ex propria mente. Explicarunt enim in sensibili materia conceptum*».

[3] N. de Cusa, *De coniecturis*, I, 13: «*Coniectura est positiva assertio in alteritate veritatem uti est participans*».

[4] N. de Cusa, *Compendium*, VIII: «*Demum (sc. cosmographus), quando in sua civitate omnem sensibilis mundi fecit designationem, ne perdat eam, in mappam redigit, bene ordinatam et proportionabiliter mensuratam, convertitque se ad ipsam, nuntiosque amplius licentiat, clauditque portas, et ad conditorem mundi internum transfert intuitum, qui nihil eorum est omnium quae a nuntiis intellexit et notavit. Sed omnium est artifex et causa, quem cogitat sic se habere ad universum mundum anterioriter, sicut ipse ut cosmographus ad mappam* [...]. *Et hinc in se reperit primum et propinquius signum conditoris, in quo vis creativa, plus quam in aliquo alio noto animali relucet*».

zar esta imagen del cartógrafo, de su propia experiencia. Basándose en informes críticos de distintos viajeros había mandado confeccionar un mapa de Europa Central, el cual, sin embargo, no será grabado, en Eichstätt, hasta 1491, mucho después de su muerte.

En uno de sus últimos escritos, *De venatione sapientiae*, nos da, al fin, el ejemplo (*exemplum remotum*) de la creación del arte silogístico; no, ciertamente, para la creación del mundo visible, sino de la razón de su posibilidad, del *posse fieri*. El factor voluntarista, que tanto empuje muestra en este escrito tardío, es tenido en cuenta ya desde la fórmula de partida: «[...] *intellectus magistri vult creare artem syllogisticam*». El maestro de la lógica establece y confirma la posibilidad de este arte: «[...] *ponit igitur et firmat posse fieri huius artis*». Sin embargo, las distintas formas de conclusión van fundadas de tal manera en la razón (*in ratione fundatae*) que todo silogismo concreto tendrá que imitarla; de manera que, en este punto, habrá que añadir, al elemento creativo, el imitativo. En ello se basaría la posibilidad de que el inventor de este arte (*inventor magister*) pueda transmitirlo a sus sagaces discípulos. Y precisamente en esto estribaría la alegoría sobre el origen de la obra de *arte* que es el mundo: «[...] *sic forte se aliqualiter habet mundi artificium*».[1] También Dios crearía, en primer lugar, el *posse fieri* del mundo, transmitiéndoselo después a la *obediente* naturaleza, para que –por decirlo así– *sea aplicado*.[2]

Cuando el Cusano aduce, como otro ejemplo, la geometría, esta ejemplificación no está en el mismo plano. Del geómetra, a diferencia del lógico –que imita *directamente* a la divinidad en la creación de las razones de la posibilidad de su arte–, se dice que imita la naturaleza.[3] El geómetra dirigiría su mirada al concepto, dado ya de antemano, del círculo, su *praedeterminata ratio*, e intenta ejecutar en la construcción del mismo las instrucciones encontradas allí. Imita la naturaleza mediando en el paso del concepto a lo visible. Tal concepto no sería el propio de una figura ideal absolutamente exacta, respecto a la cual todas las figuras dibujadas en concreto se desviarían por su inexactitud. Sería, más bien, la instrucción referente a la distancia de los puntos señalables en la periferia en relación con el punto central del círculo, y no dice nada de la longitud del radio, dejando abierta con ello la posibilidad, paradójica, de hacerlo crecer hasta el infinito. Sólo tales instrucciones serían objeto de invención; la ejecución llevada a cabo en su construcción, la concreta visualización de su implicación en una figura dibujada no sería

[1] N. de Cusa, *De venatione sapientiae*, IV, 9-10.

[2] N. de Cusa, *Hoc divinum opificium deus oboedienti scilicet naturae ipsi posse fieri concreatae tradidit, ut posse fieri mundi [...] explicaret [...].*»

[3] N. de Cusa, *De venatione sapientaie*, V, 11: «*Videtur autem naturam imitari geometer, dum circulum figurat*». En la primera traducción alemana de este escrito del Cusano por parte de P. Wilpert (Hamburgo, 1964) no se tiene en cuenta al *autem* [«sin embargo»], que remarca la diferencia de ambos ejemplos, pensando, evidentemente, que las dos alegorías, la del lógico y la del geómetra, se referían al mismo punto de analogía.

otra cosa que una relación de orden explicativo, una imitación. Para el Cusano, el geómetra estaría a un nivel distinto que el lógico.

Esta posición especial de la geometría respecto a la aritmética y a la silogística no aparecía aún en los escritos anteriores. Entre las obras *De docta ignorantia* y *De coniecturis*, cuyas preferencias se inclinan, respectivamente, hacia las metáforas geométricas o aritméticas, no hay ninguna diferenciación en su valoración. En el primero de estos dos escritos tempranos se plantea de forma expresa el tema del método de su aplicación. Las matemáticas nos ayudarían, antes de nada, a captar la heterogeneidad de lo divino: «*Quod mahtematica nos iuvet plurimum in diversorum divinorum apprehensione*».[1] La ventaja de las *mathematicalia* en la visualización del conocimiento de Dios estribaría, frente a las *naturalia*, en que aquéllas, como productos de la construcción humana según determinadas reglas –como esta de alargar el radio de un círculo hasta lo infinito–, serían *moldeables*, o en que el hombre no estaría vinculado a una forma preestablecida que tuviera que respetar. De ahí que, en este ámbito, pueda ejecutarse, como un medio de acceder mediante símbolos a lo divino (*ad divina per symbola accedendi nobis via*) toda una batería de *metáforas explosivas*.

Su punto de arranque platónico había llevado al Cusano tan lejos de Platón que, en el escrito *De beryllo*, pudo echarle en cara el error de no haber diferenciado entre las ideas que nos son dadas de antemano y las que nosotros mismos producimos, y de habérsele escapado la diferencia de verdad que, con ello, se da. «Pues él dice que se podría considerar el círculo en cuanto a su nombre o a su definición, en su dibujo o en su concepto mental; y, con todo, no se habría captado la naturaleza del círculo. Su esencia, libre de toda contradicción, simple e inmutable, se vería, más bien, exclusivamente con la razón. Es verdad que esto lo afirma igualmente Platón de todas las cosas. Si hubiera reflexionado sobre ello se habría percatado de que nuestra mente, que crea el mundo de lo matemático, tiene lo que puede crear de un modo más verdadero y real en sí misma que fuera de ella. De esta manera, el hombre tiene en su propia facultad mental las *bellas artes* y las formas de estas artes de una manera más verdadera que como pudieran ser realizadas fuera de ella [...]. Y lo mismo ocurre en cosas como el círculo, la línea, el triángulo, o también en nuestro concepto de número; en una palabra, en todo lo que tiene su origen en el espíritu humano y no en la naturaleza.»[2]

A más tardar en este pasaje se plantea la cuestión de si, y cómo, la libertad que el Cusano concede al hombre como un supuesto *incondicional* de su aportación en el ámbito teorético y técnico frente a la realidad dada de antemano incluye en sí misma el elemento central y último de toda antropología: la autonomía moral

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, I, 11.
[2] N. de Cusa, *De beryllo*, cap. 32.

del sujeto actuante. Para el sistema cusano de incrementos sincronizados que tendrían lugar en aquel triángulo metafísico formado por Dios, el cosmos y el hombre, una cuestión así tiene que adquirir un significado crítico. ¿Puede *traducirse* la especulación teológica sobre la transcendencia en una idea de la autonomía humana? La investigación cusana se ha apoyado en el testimonio de su escrito *De visione dei*. Este escrito, aparecido en 1453, interpreta la concepción que el hombre tiene de sí mismo a partir de la alegoría del retrato que parece mirar de la misma forma a todos los que lo miran. De un modo similar, el individuo estaría, cada uno desde su lugar, directamente ante lo Absoluto. Ningún puesto destacaría más que otro, la transcendencia nivelaría las jerarquías y gradaciones de lo sobrepujado por ella. Todo el que levante la mirada hacia el retrato es visto por éste; pero él mismo sólo será visto si mira y cuando mira hacia el retrato. No es la multiplicidad y la individualidad de los espectadores lo que está frente a la identidad de este retrato, sino su participación, una participación adecuada al mismo y que es lo que desplegará toda su secreta potencialidad.

No todas las metáforas cusanas son igualmente acertadas y clarificadoras. Baste pensar en la alegoría del acto de arrojar guisantes, que aparece en el Libro II del *De ludo globi*, con la que parece querer decirse lo contrario: que la multiplicidad de los objetos del mundo, como una desviación de la unidad absoluta, no estaría basada en la voluntad del Creador. Al arrojar un puñado de guisantes al suelo el movimiento de caída de cada guisante es diferente y casual, aunque el que los arrojó sólo ejecutó *un* movimiento al hacerlo. Es verdad que esta alegoría quiere mantener el carácter único de cada individuo, pero, al mismo tiempo, lo remite a la indiferencia del azar y, por tanto, a un origen desvalorizador; entre la voluntad del Creador y el individuo se habría deslizado un factor de orden mecánico. Aristóteles y Epicuro parecen quedar armonizados en este cuadro, y se hace patente que conforme se acerca a sus últimas obras va aflojando en el Cusano la fuerza de la armonización, que no llega más que una armonización superficial, y que los logros conceptuales, que parecen haber sido recabados a base de porfiar con la tradición escolástica, se siguen asentando sobre un suelo todavía inseguro. Naturalmente, también en la alegoría del retrato que ve a todos por igual, surgida diez años antes de esta de los guisantes arrojados al suelo, se podría dudar si se trata de un momento ilusorio. Pero esto constituiría una acentuación de las perspectivas del pensamiento del Cusano, que incluye el intento de producir una consistencia sistemática entre la cosmología y la antropología, entre el desprendimiento de la autocomprensión humana respecto a aquella orientación que se basaba en la localización del hombre en el cosmos y la determinación de su libertad frente a lo *absoluto* de su origen.

Si el individuo que está ante el retrato, que a todos mira, de la citada alegoría se entiende a sí mismo como el *único* que es mirado surgiría, efectivamente, una

ilusión óptica, análoga a la ilusión de *centralidad* de cada uno de los sitios ocupados u ocupables por el hombre en el cosmos. «Se encuentre donde se encuentre, sobre la tierra, el sol o cualquier otra estrella, cada uno tiene la impresión de que él mismo está, por decirlo así, en un punto central y de que todo lo otro se mueve.»[1] Pero así como aquella ilusión de centralidad cósmica no era sólo una ilusión, sino la metáfora de un estado de cosas de orden metafísico, tampoco la ilusión del retrato que está mirando a todos es únicamente una ilusión. «El edificio cósmico tendrá, de este modo, su punto central en todos los sitios y en ninguno su circunferencia, pues Dios es tanto la circunferencia como el centro, y Dios está en todos las partes y en ninguna en particular.»[2] El que el mundo no tenga ningún centro real que se pueda señalar como tal y que, sin embargo, le conceda al observador la apariencia de estar en el centro, sería, más bien, la metáfora cósmica de un hecho metafísico, que, como el principio pseudohermético de la esfera infinita, es habitual en el Cusano. Con ello, el descubrimiento copernicano de la ilusión geocéntrica habría sido, diríamos, cogido en sus posibilidades desengañadoras, añadiéndose al mundo un nuevo factor de alegorización de la relación con la transcendencia absoluta.

No se da esa mirada del retrato que está viendo a todos, como tampoco el centro del mundo; pero justamente eso que no es objetivable le descubre al hombre que su posición ya no puede derivarse de realidades cósmicas. En el lado opuesto de la relación transcendente, en una actitud atenta y libre que despierta reciprocidad, se encuentra él mismo autorizado para elaborar su autoconciencia, la cual no sería –tampoco, precisamente, en relación con lo Absoluto– una pura pérdida y lo condicionado por antonomasia. De ahí que el Cusano permita al hombre experimentar en la alegoría del retrato que todo lo mira la sentencia que le deja en libertad: «Cuando así, en el silencio de la contemplación, me aquieto, Tú, Señor, me respondes adentrándote en mi corazón y diciéndome: "Sé tú tú mismo, y Yo seré tuyo". Tú, Señor, dejaste a mi propio arbitrio el ser, si quiero, yo mismo. Si yo no soy yo mismo, tú tampoco eres mío. Al dejarlo al arbitrio de mi libertad, no me apremias, sino que esperas que yo elija ser yo mismo».[3]

No disminuye la importancia del pasaje porque se plantee la cuestión sobre el tipo de concepto de libertad usado aquí. Pues es precisamente en sus implicacio-

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, II, 12.

[2] *«Unde erit machina mundi quasi habens ubique centrum et nullibi circumferentiam, quoniam circumferentia et centrum deus est, qui est ubique et nullibi.»*

[3] N. de Cusa, *De visione dei*, cap. 7 (trad. cast.: *La visión de Dios*, trad. de A. L. González, EUNSA, Universidad de Navarra,1994): «*Cum sic in silentio contemplationis quiesco, tu domine intra praecordia mea respondens, dicens; sis tu tuus, e ego ero tuus. O domine* [...] *posuisti in libertate mea ut sim, si voluero, mei ipsius. Hinc nisi sim mei ipsius, tu non es meus* [...]. *Et quia hoc posuisti in libertate mea, non me necessitas, sed expectas, ut ego eligam mei ipsius esse*».

nes donde se hace patente la aguda preocupación que el Cusano siente por la descomposición de la Edad Media. Este proceso de desmoronamiento había llevado, en primer lugar, a la posición nominalista, la cual habría vaciado de todo significado la libertad humana, en comparación con la absoluta exigencia de justificación que imponía la divinidad, poniendo como condición para la salvación el hecho desnudo de la *sumisión*. Y hasta esta sumisión habría surgido de un acto de *elección* del propio Dios. El nominalismo había visto que la exigencia de Dios era algo, *humanamente, irrealizable*, señalando así la necesidad absoluta de la vía de la *gracia* divina. Tanto la cualidad ética como el cumplimiento de la condición de esa salvación *teonómica* se habían desmoronado. Toda tentativa de satisfacer las exigencias de Dios quedará luego enredada en la *autoconfirmación* del hombre, fallando necesariamente la *intentio praecipientis*. Lutero formulará esta paradoja de la *teonomía*, en su escrito *De servo arbitrio*, de la siguiente manera: «El hombre no puede humillarse de una forma total hasta que sepa que su salvación está absolutamente fuera del alcance de sus fuerzas, resoluciones o fatigas, fuera de su voluntad y de sus obras y que depende completamente del libre juicio, de la decisión, de la voluntad y de las obras de otro, esto es, Dios». El medievo se habría desmoronado por la cuestión de la libertad humana y su significado para la salvación, produciéndose una disociación entre, por un lado, la *autodespotenciación* radical del hombre y, por otro, su igualmente decidida *autopotenciación*, cuyo prototipo lo encontramos en el ámbito de eso que será llamado luego *Renacimiento*.

Sólo como contrapartida contra las exigencias dimanantes del cuestionamiento teológico de la libertad humana se hace comprensible el atractivo que adquiere el ideal del sabio estoico, que se basta a sí mismo, inmerso en el rigorismo de las consecuencias internas de su deseo de virtud y retirándose del azar y de la incertidumbre del destino cósmico hacia la inexpugnabilidad de lo que él mismo dispone sobre su propia persona. Pero incluso este ideal experimenta un cambio esencial en sus presupuestos. El sabio antiguo se aseguraba a sí mismo el espacio donde era inexpugnable, no dejándose llevar hacia aquello que estaba fuera de lo que él podía disponer. Buscaba su felicidad como algo interior. Pero la nueva premisa es que el hombre no se tope con los límites entre aquello de lo que él puede disponer o lo que no como si fuera algo rígidamente predeterminado, sino que comience a ver también la naturaleza como algo potencialmente dominable.

El programa del conocimiento de la naturaleza estaría sujeto al presupuesto de que la teoría de los procesos físicos supere la mera exterioridad de la naturaleza y ponga bajo control efectos suyos que son importantes para el hombre. La conexión de una moral estoizante con un nuevo concepto de ciencia tendrá lugar, en un marco sistemático, en Descartes. Para él, la libertad va vinculada al dominio de aquello que, si no se comprende, sigue siendo un puro azar y deja al hombre abandonado a los condicionamientos de la realidad circundante. El conocimiento con-

vertiría a la naturaleza en propiedad del hombre. El nexo entre la propiedad y la libertad sigue también vigente, y de una forma especial, en esta concepción.

Si se tienen en cuenta las dos direcciones del proceso de disociación tardomedieval, se evidencian, también en este punto, los esfuerzos, de signo conservador, que realiza el Cusano: intenta, a última hora, hacer surgir la autopotenciación del hombre que ya se está anunciando partiendo, una vez más, de una autorización externa, vinculándola, de esta manera, a un acto originario en que aquél es *declarado libre*. Pero sólo puede hacer esto manteniendo y desarrollando una forma fundamental del concepto tradicional de libertad, a saber, libertad como superación de una determinada relación de propiedad, pasando el derecho de propiedad a aquel que ha sido *dejado libre* de la relación de propiedad en la que originariamente estaba inmerso. Ahora bien, Dios quiere, según el Cusano, que el hombre asuma él mismo y lo ejerza en sí mismo ese derecho de propiedad que, originariamente, tenía el Creador sobre su criatura. El concepto teológico de la declaración de que se es libre de una responsabilidad eximiría de la culpa, mientras que su concepto filosófico liberaría de la dependencia de la propiedad que Dios posee, como Creador, sobre el hombre.

Que la libertad tenga su origen en un acto en el que el hombre es declarado libre es una representación fundamental fundada en la antigua tradición y concepción del Derecho. La recepción de esta representación por parte del Cusano presenta la dificultad de que el ser dejado libre no constituye un acto jurídico efectivo por sí mismo. Más bien se le atribuye al hombre el deber –que, en cuanto tal, presupone ya la libertad– de procurarse él mismo la transferencia de su autoposesión y aufoafirmarse en la misma. Esta construcción de una *autonomía teonómica* es bastante frágil. Pero no se trataría de una ilustración meramente metafórica, sino que está dentro de un sistema referencial completamente medieval, llevando, al mismo tiempo, más allá de él.

Respecto al trasfondo de estas metáforas-guía que son la propiedad y la emancipación resulta instructivo volver a un testimonio que se remonta hasta el principio de la Edad Media y que podemos encontrar en la discusión de Agustín con el pelagiano Juliano.[1] En la disputa que finge tener Agustín, Juliano propone una definición de la libertad: el acto libre de la voluntad humana, mediante el cual ésta se emancipa de Dios, consistiría en la posibilidad de permanecer en el pecado o abstenerse de él. Agustín le contesta con una frase que no se ocupa de la parte principal de la definición del adversario, sino de la frase secundaria: Juliano hablaría de la emancipación del hombre respecto a Dios sin advertir lo que le pasaría al así emancipado, al ya no estar dentro de la familia del Padre.[2] Acaso se pueda encon-

[1] Agustín, *Opus imperfectum contra Julianum*, I, 178.

[2] *Id.*: «*Libertas arbitrii, qua a deo emancipatus homo est, in admittendi peccati et abstinendi a peccato possibilitate consistit.*

–Emancipatum hominem dicis a deo; nec attendis hoc cum emancipato agi, ut in familia patris non sit».

trar en este breve cruce de palabras una de aquellas decisiones fundamentales que subyacen en una época, o que hay que pensar que subyacen en una época si se quiere entender todo ello como una unidad de sentido. El Cusano ha hecho de la emancipación un acto de autoemancipación, pero siendo éste, simultáneamente, un prototipo de obediencia y no soltando las *ataduras familiares*, sino fundado en el acto con el que Dios transfiere su poder de disposición al hombre, que así se haría libre.

Precisamente en este punto en que la explicación de la antropología del Cusano podría haber llegado a su culminación tenemos que acercarnos a una pieza esencial de su especulación, que se hace imprescindible ya por el simple hecho de que nos lleva a recordar que la obra *De docta ignorantia* tiene un tercer Libro, del cual hasta ahora no hemos hablado. Ese Libro contiene, fundamentalmente, la cristología del Cusano. Se podría decir que, con él, Nicolás de Cusa cruza el umbral de la teología dogmática. Pero lo cierto es que sólo partiendo de su cristología se puede integrar su antropología. Es la pieza nuclear de un sistema que debe ser una especie de *fórceps* de la transcendencia, sin que el precio de ello sea la aniquilación de la inmanencia, y que quiere que las ganancias de lo Absoluto reviertan a la substancia de lo *condicionado*. Pero incluso independientemente de este *desideratum* de presentar el sistema del Cusano en la integración que él mismo hizo, el tema de la cristología sería imprescindible para poner de relieve las transcendentales diferencias existentes entre Nicolás de Cusa y Giordano Bruno. El impulso intelectual que finalmente llevará a Giordano Bruno a la hoguera iba dirigido contra el dogma de la Encarnación.

En un sermón de Navidad, Nicolás de Cusa dejó escrito, sobre la necesidad de la encarnación de Dios: «Dios creó todas las cosas para sí mismo y de manera que todas tuvieran su grandeza y perfección sólo en relación con Él mismo; pero sin poder llegar a una unión con Él, al no haber proporción entre lo finito y lo infinito. De ahí que todo tienda a Dios a través de Cristo. Pues si Dios no hubiera asumido Él mismo la naturaleza humana, que encierra en sí, por ser una naturaleza media, todas las otras naturalezas, el universo no sería perfecto, es más, ni existiría».[1] El programa de los primeros cuatro capítulos del Libro III de *De docta ignorantia* consiste en presentar la Encarnación como una consecuencia interior de la creación, apartando la predestinación eterna de la Encarnación del Hijo de Dios –de la que ya hablara Duns Scoto– del *voluntarismo* del concepto de predestinación y acercándola, al hacer uso de una deducción *racional*, a la comprensión humana.

[1] N. de Cusa, Sermón *Dies Sanctificatus* (ed. de Hofmann y Klibanski, pág. 30): «*Notandum hic, quodomodo incarnacio Christi fuit necessaria nobis ad salutem. Deus creavit omnia propter se ipsum et non maxime et perfectissime nisi universa ad ipsum; sed nec ipsa ad ipsum uniri potuerunt, cum finiti ad infinitum nulla sit proporcio. Sunt igitur omnia in fine in Deo per Christum. Nam nisi Deus assumpsisset humanam naturam, cum illa sit in se medium alias complicans, totum universum nec perfectum–immo nec esset*».

Si el Libro I se había ocupado de Dios en cuanto lo Máximo absoluto (*absolu-*
te maximum) y el segundo del universo como lo Máximo *contracto* (*contracte ma-*
ximum), el Libro III trata, simultáneamente, de estos dos *máximos*, el absoluto y
el restringido (*de maximo absoluto pariter et contracto*). El concepto de *contractio*[1]
depara dificultades de comprensión; es, por un lado, lo contrario de la *abstractio*
y significa la caracterización del objeto concreto mediante una contracción de
predicados que, de suyo, serían abstractos y, por otro lado, la reducción de lo in-
dividual, que, como real, no apura nunca todo el campo de las posibilidades de
realización que tiene. La *contracción* sería, por tanto, la característica general e inin-
terrumpida del mundo real y de todo lo real que haya en él. Todo lo que es real,
como esto o lo otro –o sea, como esto y no lo otro–, es real a costa de que no siga
aún abierta su posibilidad. Lo que *puede* ser no es nada real. Esto hace del movi-
miento hacia una continua transformación de lo que es posible en algo real un dis-
tintivo de toda la realidad del mundo. De ahí que la multiplicidad de lo individual
de una especie en el mundo sería como una confesión, por decirlo así, del carác-
ter inagotable de lo posible dentro de la especie, de donde bebe lo que es real. Pero
ni el universo como todo y único, *universi prima generalis contractio* –con los gra-
dos subsiguientes de *contracción*, sus *genera, species, individuae*–, agotaría todo el
horizonte de posibilidades, definido mediante la omnipotencia de Dios.[2] «El uni-
verso no alcanza los límites de lo *Máximo absoluto*, como tampoco los géneros los

[1] Ya en la Escolástica se pueden detectar estadios previos a esta utilización del término *contractio*. El sig-
nificado de «contraer algo» lo encontramos en una *quaestio* de la *Summa* de Tomás de Aquino: «*Utrum Ch-*
ristus defectus corporales contraxerit» (III, q. 14, a. 3). Este *contraer algo* no sería ni voluntario ni casual, sino
que viene con la *dote* de lo natural: «*Illud enim contrahere dicimur quod simul cum natura ex origine trahi-*
mus». Referido a la cristología, tiene la connotación del *meterse en algo*, sin la conotación, más bien filosófi-
ca, de la necesidad: «[...] *illud dicatur contrahi simul cum sua causa ex necessitate trahitur*». La relación de la
contractio no se identificaría con la *participación* platónica; no sólo el ideal atrae hacia sí a la realidad, sino
que también la materia se ve inducida, por la forma, a alguna clase de inteligibilidad: «*Unaquaeque materia*
per formam superinductam contrahitur ad aliam speciem» (*Summa contra gentiles* II, 16, a. 2). Este último uso
tiene que ver, más bien, con la *limitación* o *reducción* que lo finito-indeterminado experimenta en el Cusa-
no para poder convertirse en lo *maximun contractum* que es el universo, el cual, aunque es un todo, repre-
senta únicamente una *possibilitas contracta*, con su *gradus contractionis*: el «*posse fieri contractum ad id quod*
fit» (*De venatione sapientiae*, 38, 114, y también *De docta ignorantia*, II, 4-8). Un siglo más tarde, vuelve a
aparecer el concepto de *contractio* en el *zimzum* [un acto de autorrestricción de Dios, que hace posible la exis-
tencia del universo], del cabalista Isaac Luria, aquella autolimitación de Dios en la que Él «se retira, por sí
mismo, hacia sí mismo», haciendo así posible que exista algo que no sea Él (G. Scholem, *Über einige Grund-*
begriffe des Judentums, Francfort, 1970, pág. 85 sig. [trad. cast.: *Conceptos básicos del judaísmo*, trad. de J. L.
Barbero, Trotta, Madrid, 1998]). La posición de Bruno será la contraria: Dios se agotaría a sí mismo hasta
vaciarse al crear, de ahí que no pueda ser otra cosa que lo que crea. Esta contracción no sería, en el Nolano,
más que una *contrattion di materia*, que no puede realizar lo que es el universo en ninguno de los estados
que va teniendo en el tiempo, sino únicamente en la totalidad de su transcurso.

[2] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 1: «*Et universum non evacuat ipsam infinitam absolute maximam*
dei potentiam, ut sit simpliciter maximum terminans dei potentiam».

límites del todo, las especies los límites del género y los individuos los límites de la
especie. De manera que todo lo que es deberá hacerse siempre –entre lo más gran-
de y los más pequeño– más perfecto, y sólo Dios debe ser el origen, el centro y el
fin de todas y cada una de las cosas [...].»

Aquí incurre el pensamiento de la omnipotencia, el motivo más dinamizante
de la especulación tardomedieval, en una de sus antinomias: si el universo agota-
ra la potencia creadora de su origen, sería, al mismo tiempo, una limitación de esa
potencia, al revelar que *ya no puede más*; pero dado que el universo debe ser la obra
de la sabiduría y la bondad supremas, que se manifiestan en él, es inconcebible que
aquella potencia creadora no haya apurado toda su prodigalidad en un acto de
autoderroche y no haya realizado lo más grande que a ella le sea posible. De ma-
nera que, por un lado, la creación tiene que poseer la mayor perfección posible y,
por otro, sin embargo, no debe rebasar los límites de lo originariamente posible.
Formulado de otra manera: si Dios no pudo hacer del mundo una obra que fuera
lo más perfecta posible porque, de hacerlo, se contradiría a sí mismo, entonces no
hubiera debido querer esta obra. En esto se basa el pensamiento desarrollado en
la cita que hicimos del sermón cusano, de que el universo, simplemente, no exis-
tiría si no hubiera podido ser llevado a un grado de perfección.

Tal antinomia sería *resuelta* por la Encarnación. Entre las realidades del mun-
do, entre ese compendio de cosas limitadas tiene que darse algo real que agote to-
das las posibilidades de su especie. «Si hubiera un ser que, como individuo (*maximum*
contractum individuum), representara lo máximo que puede haber en la contrac-
ción de una especie, su existencia significaría la plenitud de aquel género y aque-
lla especie. Sería, con la plenitud de su perfección, camino y forma, razón de ser y
verdad para todas las posibilidades de la especie. Un máximo así en el ámbito de
la limitación sobrepasaría la naturaleza de lo limitado y sería, al mismo tiempo, su
fin último, ya que contendría en sí toda su perfección [...].»[1] Pero el mundo no po-
dría, por sí mismo, encerrar en sí a un Ser de estas características, ya que esto vul-
neraría la exigencia de no limitar desde fuera la omnipotencia de Dios. Sólo si esta
criatura pudiera ser, al mismo tiempo, el Creador perdería el carácter de algo ex-
terno a Dios y se convertiría, como una autolimitación del propio Creador, en la
culminación de la creación. «Tal Ser no sería, en cuanto limitado, Dios, que es el
Supremo absoluto (*absolutissimus*), sino que sería, necesariamente, lo más gran-
de en la limitación, es decir: Dios y criatura, al mismo tiempo absoluto y limita-
do, y, por cierto, con una forma de limitación que, de suyo, no podría subsistir si
no tuviera su esencia en el Máximo absoluto (*in absoluta maximitate*).»

Con ello, a partir de una consideración puramente problemática se habría lle-
gado al pensamiento fundamental de la *unión hipostática* entre Dios y la criatura.

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 2.

Es verdad que esta representación elimina la antinomia de la omnipotencia, pero con una solución que, a su vez, como el propio Cusano confiesa, rebasaría totalmente nuestra comprensión: «[...] *haec admiranda unio omnem nostrum intellectum excelleret*». Esta misteriosa unión entre *creator y creatura* no debe ser entendida ni como una mezcla confusa ni como un compuesto (*absque confusione et compositione*).

Sólo falta, para llevarnos al dogma de la Encarnación, la especificación de que la especie de criatura más perfectamente dispuesta para esta unión hipostática es la naturaleza humana. Esto lo trata el Cusano en el capítulo tercero del libro indicado, mediante la tesis de que el ser más adecuado para tal unión con la divinidad sería el que encierre en sí mismo más cosas de la totalidad de la realidad. Su naturaleza no debería ser ni demasiado baja ni demasiado alta, sino una *natura media*. Cosa que sería, efectivamente, la naturaleza humana, calificada ya por los antiguos, con razón, como un microcosmos. «Si una naturaleza así fuera elevada a esa unión con la esencia del Máximo absoluto representaría la plenitud de todas las perfecciones del universo en su totalidad y en cada uno de sus seres, de manera que todo conseguiría, en esta humanidad, su grado supremo de ser.» Después de haber llegado tan lejos recorriendo este camino sólo se necesitaría hacer una indicación, apenas más difícil de aceptar: una unidad así sólo la podrían llevar a cabo una naturaleza humana *individual* y una *determinada* Persona de la Trinidad divina.

Pero hasta ahora se ha hablado siempre en un modo potencial. La argumentación habrá de dar aún dos pasos importantes: en primer lugar, se señala que esta solución no está en contradicción con la esencia divina, sino que, más bien, le es adecuada en un grado sumo, y, en segundo lugar, esta unión de las dos naturalezas se ha manifestado en el mundo como un fenómeno fáctico.

El primer paso se asemeja ya, por su significación, al *ens perfectissimum* de Descartes, con el que éste sale de su ensayo de duda. «Si no se admitiera el camino indicado», escribe el Cusano, «todo podría hacerse aún más perfecto de lo que es, pero nadie en su sano juicio –a menos que sea un negador de la divinidad y de su bondad– podrá discrepar de este razonamiento. A la Suma Bondad le es ajena toda envidia, y sus actos no pueden tener defecto alguno; así como Él mismo es insuperable también lo es su obra, que se acerca lo más posible a la insuperabilidad absoluta. Pero el poder insuperable de Dios sólo tiene en sí mismo su propio límite [...].» Esta exigencia sería satisfecha elevando a un hombre hasta la unión con el propio Poder insuperable, de manera que ya no sea simplemente un hombre, una criatura que subsiste por sí misma, sino en unión con ese Poder infinito, no siendo la criatura la que limita este Poder, sino que es Él mismo el que se autolimita.[1]

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*, III, 3: «*Sed si homo elevatur ad unitatem ipsius potentiae, ut non sit homo in se subsistens creatura, sed in unitate cum infinita potentia, non est illa potentia in creatura, sed in seipsa terminata*».

El segundo paso lo da el Cusano subsumiendo entre las premisas hasta entonces vigentes que ya se había dado en la historia el tiempo establecido para la aparición de esa individualidad humana, pudiendo, pues, ponerse un nombre a esa aparición histórica.[1]

Tampoco es que Wenck haya caracterizado la cristología cusana tan desacertadamente como se pudiera creer. Cuando le reprocha el que, en él, la aniquilación se ha convertido en una *deificación* da por supuesto que identifica la generación del Hijo de Dios con la creación de las criaturas.[2] Tal suposición no es tan falsa, pues si bien es verdad que para el Cusano no va vinculado al acto de la creación la generación del Hijo de Dios, sino su Encarnación, ésta es el único acontecimiento que supera sus antinomias, siendo, por tanto, necesario que se dé –predestinado desde siempre– en aquel acto de la creación. La Encarnación no sólo perfecciona la creación, sino que la realidad de aquélla, decidida desde toda la eternidad, sería lo que la hace posible. Tendría que ver con esto el segundo reproche que Wenck le hace al Cusano, de *universalizar* la naturaleza humana de Cristo (*universalisatione humanitatis Christi*).[3] Con ello, el mérito de la salvación lograda por Cristo sería atribuido a la propia naturaleza humana.

Ahora bien, esta última observación no da con el núcleo de la cristología cusana, en el sentido de que ésta apenas pone el significado de la salvación en la redención y en un mérito adquirido para los hombres, sino, más bien, en la satisfacción de las posibilidades esenciales del mundo y del hombre. De este modo, la Encarnación se habría convertido en un acontecimiento *universal* y *cósmico*. Nunca habla el Cusano de que el pecado del hombre le haya impulsado a Dios a sacrificar a su propio Hijo. Lo que habría empujado hacia tales consecuencias era la propia creación, no el pecado, el defecto de la naturaleza, no el del hombre.

Pero ¿se ha llegado a las últimas consecuencias? ¿Se ha logrado reconciliar el *furor* teológico tardomedieval con la voluntad del hombre a la que concierne, se ha logrado que el hombre esté seguro del derecho que le asiste frente a la transcendencia y no se disuelva él mismo en pura nada ante la excelsitud de Dios? La muerte de Giordano Bruno en la hoguera será el fanal que señalará el fracaso de esta reconciliación.

[1] N. de Cusa, *De docta ignorantia*. III, 4: «[...] *Subiungentes dicimus temporis plenitudinem praeteritam ac Iesum semper benedictum primogenitum omnis creaturae esse*».

[2] J. Wenck, *De ignota literatura*, ed. cit., pág. 35: «[...] *dicet idem generare Filium et creaturas creare*».

[3] *Ibid.*, pág. 40.

III
El Nolano:
El mundo como autoagotamiento de Dios

El momento de la encarnación del Hijo de Dios realizada en un individuo histórico fue, para el Cusano, el punto culminante de su especulación metafísica y, al mismo tiempo, de sus esfuerzos por *recuperar* la transcendencia de la divinidad mediante la transcendencia del hombre –en comunión con aquélla– e incluir al universo, gracias a su representación en la figura de un hombre, en un único hombre *individual*, en el proceso de autorreflexión de la divinidad. Pues bien, esta figura fundamental de la autocomprensión cristiana –la inserción del propio Dios en la *singularidad* del hombre en el universo– se convierte ahora en piedra de escándalo, que ninguna amenaza pudo apartar, como quedó testimoniado por Giordano Bruno, el 17 de febrero del 1600, en la hoguera del Campo di Fiore romano al rechazar el crucifijo de tal forma que, en la primavera de la época –que, en no pequeña medida, tocaba a su fin, con este suceso– se le consideró el mártir supremo de la verdad.

Bruno no murió como un escéptico, como uno de aquellos herejes cuyas desviaciones dogmáticas se le presentan siempre al espectador de la historia como asuntos internos del propio cristianismo. Giordano Bruno murió por tener una posición que apuntaba al centro y a la substancia misma del sistema cristiano. En la noticia transmitida por los *Avvisi di Roma* el 19 de febrero de 1600 sobre la quema en la hoguera del filósofo, se resalta en su irregularidad dogmática aquel factor de arbitrariedad que iba a ser tomado en la literatura sobre Giordano Bruno, más o menos expresamente, como una imaginación hipertrofiada. El Nolano habría *di suo capriccio formati diversi dogmi contro nostra fede*, especialmente contra la Virgen María y los Santos. Por ello, subraya como de pasada la noticia, ha querido morir como un mártir: «[...] *volse obstinatamente morire in quelli lo scelerato; e diceva che moriva martire e volentieri*».[1]

[1] V. Spampanato, *Vita di Giordano Bruno, con documenti editi e inediti*, Messina, 1921, pág. 786: «*Documenti Romani*», XI. Llama la atención que la conciencia del carácter de *testimonio* de una muerte así, libre-

Se muestra con mayor claridad hacia dónde apuntaba lo que se echaba en cara al Nolano en un documento más antiguo –fechado el 22 de diciembre de 1592, por la época de las negociaciones para su entrega entre el nuncio papal y el Senado de la República de Venecia–, donde son nombradas explícitamente la Encarnación y la doctrina de la Trinidad divina como sus errores heréticos más graves.[1] Este estado de cosas necesita ser resaltado no solamente porque en los documentos se podían señalar cualquier clase de desviaciones dogmáticas para producir impresión, sino también porque las circunstancias históricas no son congruentes con los efectos que en la historia tendrá la muerte en la hoguera de Bruno, la cual aparecerá como un fanal, visible desde lejos, de la verdad copernicana.[2] Esta simbolización histórica no es, ciertamente, ningún malentendido, pero no es acertada en la forma directa en que es tomada; sólo podría ser verificada mediante un encadenamiento sistemático del copernicanismo con el *trauma de la Encarnación*, cosa que no se percibe a primera vista.

La expectación habitual de que Bruno haya sido una víctima de su entusiasmo por lo copernicano no se ha visto confirmada por las actas hasta ahora accesibles de su proceso inquisitorial. Una de las características de este proceso es que la única mención de la tesis copernicana sobre el movimiento de la tierra sea una manifestación espontánea del propio Bruno. Al defender su escrito *La cena de le ceneri*, asegura que con él quería burlarse del punto de vista precopernicano de algunos médicos «[...] *in questo libro la mia intentione è stata solamente di burlarmi de quei*

---

mente asumida, se hubiera perdido hasta tal punto, con la praxis de la Inquisición, que nadie parecía percatarse de que se pudiera volver, *contra* el propio cristianismo, a los efectos de la muerte de sus mártires en los primeros siglos del mismo. Este hecho formaría parte de la historia del cambio fundamental operado en la representación, *subterránea*, sobre el *poder* de la verdad, cambio que coincide con el propio cambio de época (véase H. Blumenberg, *Paradigmen zu einer Metaphorologie*, Bonn, 1960, págs. 12-17 [trad. cast.: *Paradigmas para una metaforología*, trad. de J. Pérez de Tudela, Trotta, Madrid, 2003]). Con este trasfondo, suena como una ironía histórica el que los *Avvisi di Roma* introdujeran, el 12 de febrero de 1600, la noticia del aplazamiento de la quema en la hoguera, fijada para aquel día, del *eretico obstinatissimo*, con un giro en el lenguaje que denotaba decepción: «*Oggi credevamo vedere una solennissima iustizia, e non si se perché si sia restata* [...]» (*ibid.*, pág. 784, «*Documenti Romani*», VIII). El único testigo de la ejecución a cuyo testimonio hemos podido acceder, el profesor Caspar Schoppe (1576-1649), parece padecer, ante lo que se estaba representando ante sus ojos, una servil atrofia visual: «*Hodie igitur ad rogum sive piram deductus, cum Salvatoris crucifixi imago ei iam morituro ostenderetur, torvo eam vultu aspernatus reiecit, sicque ustulatus misere periit, renunciaturus credo in reliquis illis, quos finxit, mundis, quonam pacto homines blasphemi et impii a Romanis tractari soleant*» (D. Berti, *Vita de Giordano Bruno di Nola*, Florencia, 1868, pág. 401). Sin embargo, este espectador parece haber sido el único en establecer, en plan de burla, una vinculación entre el rechazo por parte de Giordano Bruno del Dios hecho hombre y su visión sobre la infinita multiplicidad de mundos.

[1] D. Berti, *op. cit.*, pág. 390, Docum. XXIII: «[...] *et l'esser in somma publico heresiarca et non già intorno articoli leggieri, ma intorno alla Incarnatione del Salvator nostro et alla Santissima Trinità*».

[2] Respecto al aspecto que presenta lo copernicano en los procedimientos inquisitoriales véase H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975, 2ª ed., 1985, págs. 435-440.

medici e dell'opinion loro intorno queste materie».[1] El tribunal no responde una sola palabra ante esta *invitación* a tratar el tema copernicano, que considera un intento de desviación de lo importante, haciendo enseguida una pregunta referente a algo totalmente distinto, sobre si él había alabado alguna vez a gerifaltes de la herejía. Tampoco le echa en cara el tribunal la doctrina de la pluralidad de los mundos, que podría ser considerada como una consecuencia de la de Copérnico, sino que es él mismo quien la saca a relucir, sin que se detecte ninguna reacción por parte de los jueces. Ni en las solicitudes de extradición cursadas por el patriarca de Venecia ni en las gestiones del nuncio pontificio junto al Senado de la ciudad con vistas a esa extradición se encuentra indicio alguno de que se le acuse de copernicanismo. De todos modos, se podría considerar la posibilidad de que, en el protocolo veneciano, el tribunal quisiera evitar –o tuviera que evitar– dar la impresión de que su actuación en esta República rebasaba sus competencias eclesiales y teológicas. En contra de esta hipótesis se puede aducir el hecho de que tampoco los comunicados oficiales de la Inquisición Romana revelan ningún tipo de *inoculación* copernicana en relación con la quema en la hoguera del filósofo.

Sin embargo, mostraremos cómo la cosmología poscopernicana, con sus exaltadas consecuencias de *infiniti mondi*, representa un diagrama donde se visualiza nítidamente el cuestionamiento de la Encarnación, el acontecimiento salvífico que se centra en el hombre y que arrastra a todo el universo a participar y salvarse en él. El universo poscopernicano ya no tendría asignado ningún lugar ni tendría dispuesto sustrato alguno para la acción salvadora de Dios. En este universo, Dios habría agotado ya todos sus recursos en la creación. Y dado que aquél no retuvo ni pudo retener nada, en esa infinidad de mundos, para sí mismo, tampoco a ningún ser de este mundo le quedaría ya nada por recuperar. No hay posibilidad alguna de lo *sobrenatural*. Sólo el propio cosmos infinito podría ser él mismo lo *fenoménico* de la divinidad, algo así como una *corporeización* de la divinidad, que a Giordano Bruno le parecía impensable en forma de *persona* –es decir, vinculada a un determinado ser del mundo, hecho algo fáctico en un punto concreto del tiempo–. En él se siguen en su pleno vigor una serie de conflictos que, en el sistema cusano, habían sido cuidadosamente enmascarados o hasta zanjados, planteándose y decidiéndose ahora, en esa tríada compuesta por la teología, la cosmología y la antropología, nuevas alternativas.

La postura apasionada de Bruno, dirigida contra la Encarnación histórica de la divinidad, no constituye, sin embargo, una pieza prematura de lo que será más tarde la Ilustración. Acaso la forma más impresionante de verificar esto que decimos sea estudiar las metáforas de la luz empleadas por el Nolano, una batería de metáforas, por tanto, en estrecha conexión con lo que será la autoconciencia de la

---

[1] D. Berti, *op. cit.*, pág. 373, Doc. XIII, del 3 de junio de 1592.

Ilustración. Por ejemplo, Copérnico había sido caracterizado por Giordano Bruno como la aurora que precede a la salida del sol, cuya aparición se realizaría justamente gracias a él, el Nolano. Pero esta salida del sol no sería un acontecimiento ocurrido por primera y última vez en la historia, pues el sol que aquí sale es el sol de la verdadera filosofía (*l'uscita di questo sole de l'antiqua vera filosofia*), que hace que rompa un nuevo día, que no sería ni el primero ni el único.[1] Esta metáfora del amanecer viene asociada también con una periodicidad cíclica de la historia en donde la ausencia de la luz –por ejemplo, la noche medieval– sería un suceso tan *natural* como su retorno.

Uno de los muchos problemas que se pueden plantear en lo tocante a la consistencia de este pensador es cómo se puede conciliar con esta imagen del proceso cíclico de la historia considerado como un fenómeno *natural* la heroización de Copérnico y de su aportación. Si la verdad y el error se van turnando entre sí y según las mismas leyes que rigen la luz diurna y la oscuridad nocturna –así lo formuló expresamente Bruno en su *Excubitor*, texto antepuesto por él a sus tesis parisinas de 1586–,[2] entonces es difícil ver la realidad de la liberación como una *acción*, que Bruno se atribuye a sí mismo, a favor de la durante tanto tiempo reprimida razón humana. Una liberación así presupondría que la propia razón es seducible, que, por tanto, se le pudo apagar la luz que había salido ya alguna vez y privarla de su potencia. Esa representación pagana del retorno de lo igual en la historia –es decir, de una ley histórica no surgida de ella y que domina sobre la realización de la razón– bloquearía la posibilidad de una relación adecuada entre la autoconciencia de Bruno y la nueva comprensión que la Edad Moderna tiene de sí misma como época. Podemos reconocer que Giordano Bruno tomó de Lucrecio la figura del salvador –que allí era Epicuro–. Pero lo hace rechazando claramente la unicidad y excepcionalidad del acontecimiento, que haría de él algo así como un punto central de la historia y que, por tanto, realizaría en el *tiempo* lo que, en el universo *sin centro* de Bruno, está prohibido hacer en el *espacio*. La eliminación de la *ilusión* de la existencia de un punto central también en el tiempo y en la historia sería una consecuencia de la teoría copernicana, pero que la transciende y radicaliza.

Como el Epicuro de Lucrecio, Bruno rompe también los muros del cosmos singular, los límites de un mundo finito,[3] en la inconmensurable homogeneidad

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I, en *Dialoghi italiani*, ed. de G. Gentile y G. Aquilecchia, 29 (trad. cast.: *La cena de las cenizas*, trad. de M. A. Granada, RBA, Barcelona, 2004).

[2] G. Bruno, *Opera latina*, ed. de Fiorentino, Tocco y otros, 1879/1891, vol. I, pág. 60: «[...] *ut quemadmodum alternatim diurna lux noctisque tenebrae mutuo succedunt, ita in orbe intelligentiarum veritas et error.*»

[3] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I (en *Dialoghi*, ed. cit., 33): «*Or ecco quello, ch'ha varcato l'aria, penetrato il cielo, discorse le stelle, trapassati gli margini del mondo, fatte svanir le fantastiche muraglia de le prime, ottave, none, decime ed altre, che vi s'avesser potuto aggiongere, sfere, per relazione de vani matematici e cieco veder*

de un espacio cósmico de igual valor en todos sus puntos. Pero esto no lo logra él para el tiempo, que sigue manteniendo una estructura cerrada de ciclos que se repiten, conservando, con ello, una regularidad que le impide evadirse desde los vínculos dogmáticos medievales a un período de progresos ilimitados. Las metáforas sobre la periodicidad de la luz contagian y relativizan el pensamiento –que luego será constitutivo para la Ilustración– de que la razón no es únicamente la luz que sale de un nuevo día, sino que es ella la que se lleva a sí misma hasta este amanecer y se mantiene durante todo el día, siendo además la garantía de que, tras ese «día» (¡en un sentido impropio, pues ya no es algo periódico!), no volverá a hacerse de noche. Claro que esto presupone que la nueva época no sea, a su vez, una repetición de otra pasada, un renacimiento, por ejemplo, de la Antigüedad y de su filosofía. Desde un puno de vista puramente formal, la Edad Moderna iba a repetir, en su autocomprensión, la concepción alimentada por los cristianos sobre el carácter *único* del corte que su doctrina había hecho en la historia, como si se tratase de un nuevo comienzo de la misma. No iba a aceptar o *secularizar*, ciertamente, la transcendencia fáctica del origen de aquel acontecimiento singular, habiendo de diferenciarse y salir adelante –con su afirmación de una forma de autorrealización racional progresiva y definitiva– precisamente *contra* la concepción que la teología daba de la historia. Justo esto no lo puede hacer el Nolano, porque, al rechazar el acto histórico y singular de la Encarnación, se privaba con ello del punto de referencia para una concepción opuesta.

di filosofi volgari». El panorama que se abre sobre la naturaleza –*nudata la ricoperta e velata natura*– resultaría de la eliminación de un obstáculo levantado en la historia humana mediante una falaz manipulación, como un estuche que nos cerraba el paso, pero no de la superación de las dificultades de orden cognoscitivo, que vendrían dadas con la cosa misma y su oscuridad *natural*. Se ve cómo, en esto, Bruno no ha cruzado aún el umbral del siglo XVII, con todas las sorpresas que depararán el telescopio y el microscopio, dando un vuelco total al *enfoque* de la naturaleza; cree aún que la vista humana resulta adecuada para captar la naturaleza, siempre que se quiten de su camino los obstáculos de las construcciones sofísticas; todavía es un *contemplator caeli*, que sólo necesita ser conducido fuera de la caverna de lor urdidores de imágenes artificiales para poder experimentar la realidad en cuanto tal y en toda su evidencia. Las otras imágenes de *salvadores* de la *Cena* vienen también a parar a lo mismo: darían ojos a los topos, vista a ciegos que no sabrán posar los ojos ni mirar su propia imagen, habla a mudos sin ánimo para explicar sus sentimientos, piernas a tullidos «*che non valean far quel progresso col spirito* [...]». Para descubrir la naturaleza bastaría hacer presentes a las cosas: «*Le rende non men presenti che si fussero proprii abitatoti del sole, de la luna ed altri nomati astri*». El hombre teorético no se saldría del proceso maternal de la naturaleza, que todo lo abriga y lo conserva, se aferraría a lo más cercano y, con ello, estaría seguro de lo más lejano: «[...] *e n'apre gli occhi a veder questo nume, questa nostra madre, che nel suo dorso ne alimenta e ne nutrisce, dopo averne produtti dal suo grembo, al qual di nuovo sempre ne riaccoglie, e non pensar oltre lei essere un corpo senza alma e vita, et anche feccia tra ie sustanze corporali. A questo modo sappiamo che, si noi fussimo ne la luna o in altre stelle, non sareimo in loco molto dissimile a questo* [...]». La *homogeneidad* del universo, el axioma clave de la cosmología de la Edad Moderna, no es aquí un postulado que tenga que ver con una economía racional del mismo, sino un postulado de confianza universal en el ser, impulsado por unas metáforas de fondo de índole orgánica.

Es verdad que la racionalidad moderna filosofa, en su conjunto, contra el concepto teológico de la historia, pero manteniendo el contrapunto de todo ello mediante un resto, en lo formal, de la creencia en la posibilidad de un *absoluto* umbral de época. Se atreve a desmarcarse de los resultados de las típicas formaciones históricas, como la Antigüedad o la Edad Media, como algo que puede ser superado y confrontado con la crítica de la razón. En Giordano Bruno, la razón sería una magnitud interna al mundo, integrada en leyes más generales del proceso de la naturaleza y que no hay forma de estabilizar. Bruno se queda parado en la antesala de la autoconciencia histórica de la Edad Moderna, y esto precisamente por no poder admitir, al negar la comprensión cristiana de la historia, la estructura formal del cambio de época, tal como había sido desarrollada en la Edad Media. De este modo se ve obligado a retroceder a un concepto de historia cuyas implicaciones cuestionarían el *páthos* de un nuevo comienzo y de su racionalidad.

Que Giordano Bruno está ya, ciertamente, fuera de la Edad Media, pero sin encontrar aún las nuevas formulaciones fundamentales de la Edad Moderna, queda patente no sólo por su representación de la estructura en que trascurre la historia, sino también por su concepto del tiempo histórico. Al explicar el papel del factor «tiempo» para el conocimiento astronómico sigue una anotación de Copérnico, en el prólogo del Libro I de su *De revolutionibus*: en este pasaje, Copérnico había visto como una de las dificultades principales de su disciplina el hecho de que la trayectoria de los cuerpos celestes y, sobre todo, de los planetas, sólo pudiera ser calculada de una forma segura y llevar a un conocimiento concluyente *contando con el tiempo* y presuponiendo multitud de observaciones anteriores y transmitidas a la posteridad. La engañosa apariencia de compleción del sistema ptolemaico y su vigencia, durante tanto tiempo, incuestionada, habrían surgido precisamente porque la tradición astronómica disponible era aún demasiado *breve* como para hacer remarcar determinados movimientos celestes. La actualidad –en la que Copérnico habla– disponía de mejores presupuestos para la elaboración de teorías porque el lapso de tiempo transcurrido desde la fundación de la ciencia astronómica se había hecho mayor y, con ello, había crecido la distancia para poder comparar las observaciones. El papel del factor «tiempo» es visto aquí, por primera vez, en el hecho de que el *progreso* del conocimiento no se realice tanto *en* el tiempo –con el aumento continuado de la masa de saber y presuponiendo las reservas alcanzadas cada vez– como *mediante* el propio tiempo, es decir, con el aumento de las distancias temporales en la observación de objetos idénticos.

Pero los períodos de tiempo requeridos no han de ser considerados como cantidades de un tiempo cósmico abstracto, sino como tiempos históricos llenados por la vida humana, donde la voluntad y la posición respecto a la tradición mantienen y protegen el saber acumulado. Sólo así se convierte el tiempo transcurrido en la *magnitud de base* que posibilita la exactitud requerida para la determinación

de cambios y diferencias muy pequeños en relación con las predicciones hechas. Copérnico menciona, aparte del problema de la duración del año, el desplazamiento de los puntos equinocciales como una magnitud que, desde los tiempos de Ptolomeo, ha sido incluida en el ámbito de lo cuantitativamente determinable.[1] El tiempo histórico no sería, por consiguiente, la dimensión del autodesarrollo de la racionalidad y de la acumulación de datos empíricos, sino la condición para la posible objetividad de determinadas magnitudes empíricas, al hacerse mediante el tiempo observables y mensurables. Esto sólo se lograría, sin embargo, si el hombre vive, también en lo concerniente a sus intereses teóricos, con la vista puesta más allá de sí mismo y de su propia existencia finita, haciendo de la propia humanidad, mediante la creación y el aseguramiento de la tradición, la portadora de una labor *metodológicamente* homogénea que *supera* la capacidad y las reservas del individuo.

Esta idea de método, que introduce directamente en la idea de método de la Edad Moderna, la integró Giordano Bruno, de una forma muy característica, en su representación orgánica del conjunto. Copérnico habría podido ver más que los antiguos astrónomos porque entre Eudoxo y él habían trascurrido 1849 años. Es verdad que la sabiduría estaría, como afirma el Prudenzio del Diálogo *La cena de le ceneri*, en la Antigüedad, pero la prudencia, le replica Teofilo, tiene que ver con el número de años. Y luego sigue una inversión del esquema usual sobre la vejez y la juventud de las épocas, con cuya ayuda se iba a formular la autocomprensión de la Edad Moderna: el trato adecuado con el discurso sobre lo *antiguo* llevaría a todo lo contrario de lo que piensa aquel que recurre a *los antiguos* como a una autoridad vinculante, es decir, llevaría a una transferencia de la secuencia de la vida del individuo a la historia de la humanidad, relativizando así la relación entre la juventud y la vejez según el tiempo que desde entonces haya transcurrido.

Pero entonces habría que decir que nosotros, los ahora presentes, somos más viejos, habiendo dejado detrás de nosotros un período mayor de tiempo que nuestros predecesores.[2] «El juicio de Eudoxo, que no se encontró con ninguna larga tradición astronómica, no podía ser tan maduro como el de Calipo, que vivió treinta años después de la muerte de Alejandro Magno y que, con el tiempo que había pasado, podía comparar unas observaciones con otras. Por la misma razón, Hiparco tuvo que tener un saber mejor que Calipo, al percibir los cambios producidos hasta el año 196 después de la muerte de Alejandro. El geómetra romano Menelaos estaba en condiciones de captar más cosas que Hiparco, ya que podía constatar las diferencias del movimiento celeste (*la differenza de moto*) hasta 462 años

1 G. Bruno, Copérnico, *De revolutionibus*, I, 11: « *Sed cum modica sit differentia, non nisi cum tempore grandescens patefacta est: a Ptolomaeo quidem ad nos usque partium prope XXI, quibus illa iam anticipant*».

2 G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I (*Dialoghi*, 39): «[...] *che noi siamo più vecchi ed abbiamo più lunga etá, che i nostro predecessori*».

después de la muerte de Alejandro. Y tuvo que percibir todavía más sobre ello, 1202 años después, Mohamed Aracensis. Y Copérnico, casi contemporáneo nuestro, ha visto aún más, después de 1849 años de astronomía. Pero el hecho de que algunos de los que han venido después de él no hayan sido tan sabios como los que le antecedieron y de que la inmensa mayoría de nuestros contemporáneos no haya aprendido nada más tiene que ver con que aquéllos no han vivido los años de los otros y éstos no los viven ahora, viviendo, tantos éstos como aquéllos, los años de su propia vida como muertos en vida.»[1] El tiempo no debería, pues, transcurrir y disiparse como algo dado, sino que tendría que ser vivido como historia, como una tradición consciente que comparten igualmente los que vienen después y sus predecesores, así como ambos habrían de *vivir* con toda conciencia su propio presente, si se ha de lograr la integración de una conexión de experiencias de la humanidad.[2]

El modelo orgánico de la vida individual, desde el nacimiento hasta la muerte, proporcionaría una metáfora-guía; pero a diferencia de otros paralelismos más antiguos entre la vida individual y la historia de la humanidad, lo propiamente *orgánico*, la representación de la forma de transcurrir la historia en su conjunto comienza a salirse aquí del ámbito metafórico. El esquema es relativizado, al poder ser los hombres de cada época tanto viejos como jóvenes: viejos, en relación con sus predecesores, jóvenes respecto a sus sucesores. Además, se deja de lado el elemento orgánico culminante, la madurez, así como el envejecimiento y la decadencia subsiguientes, y esto probablemente porque Giordano Bruno teme lo *central*, porque evita todas las posibilidades de preguntar por el punto culminante o

[1] En medio de la despasionada enumeración de las posibilidades de conocimiento astronómico que se van incrementando con el paso del tiempo, esta queja sobre las vidas no realmente vividas, el tiempo perdido para la historia, el *retroceso* de realidad que amenaza con producirse, o ya se ha producido, en el hombre, y sólo en él, pierde su apariencia de algo casual si se tiene en cuenta el conjunto de la especulación del Nolano: «*Ma che di questi alcuni, che son stati appresso, non sono però stati più accorti, che quei che furon prima, e che la moltitudine di que' che sono a nostri tempi, non ha però più sale, questo accade per ciò che quelli non vissero, e questi non vivono gli anni altrui, e, quel che è peggio, vissero morti quelli e questi ne gli anni proprii*» (*Dialoghi*, 41).

[2] En lo tocante a sí mismo –que apenas podía alargar un poco más el tiempo transcurrido desde Copérnico y que en ningún caso, al no saber casi nada de astronomía, hubiera podido emprender algo nuevo en la materia–, Bruno no aspira a mirar con los ojos de Copérnico, como dice al principio de la *Cena*, cuando se le pide que hable, «*per intender il suo Copernico ed altri paradossi di sua nova filosofia*». Seguiría mirando con sus propios ojos, por mucho que debiera al celo puesto por aquel matemático en sus observaciones, el cual, *successivamente, a tempi e tempi* y *giongendo lume a lume*, habría puesto las bases que permitirían formular ahora los nuevos enunciados: «[...] *a tal giudicio, quale non possea se non dopo molte non ociose stadi esser parturito*». Pero, en el fondo, añade, estos matemáticos serían como traductores de una lengua que no pudieran penetrar ellos mismos más profundamente en el sentido de lo traducido, «*ma sono gli altri poi, che profondano ne' sentimenti, e non essi medesimi*». Y entre estos otros se contaría, incluso en relación con Copérnico, el propio Bruno.

el eje de simetría de la historia, de una forma tan embarazosa como cuando elude las preguntas sobre el punto central del universo. La localización de la *actualidad* en la historia no sería una cuestión que tenga que ver con la relación con un *centro*, con un acontecimiento-eje, sino sólo con la cuestión de si es de día o es de noche. Pues de esta constatación depende lo que uno pueda fiarse de la propia comprensión, o bien con qué grado de sospecha se ha de considerar la opinión dominante y las impresiones más cercanas.

El significado de una tal autolocalización sería consecuencia de un transcurso de la historia regulada por una ley presuntamente superior, que puede asimismo implicar la enervante autoordenación hacia el derrumbe, como, por ejemplo, hacia el *hundimiento de Occidente*. Pero referido a la situación y a la autoconciencia del Nolano, que se sabe situado en la aurora y el amanecer de una nueva época, ese carácter fatal sería algo alentador, favoreciendo el esfuerzo y la visión sobre posibilidades aún no barruntadas. «Aristóteles ha remarcado que el carácter cambiable, que domina en las otras cosas, determina en no menor medida las opiniones y sus diversos efectos. Querer evaluar las distintas filosofías por su edad sería como querer decidir qué fue allí antes, el día o la noche. En lo que tenemos que poner nuestra atención es en la cuestión de si nosotros mismos estamos en las horas del día, con la luz de la verdad en nuestro horizonte, o si esa luz resplandece en el horizonte de nuestros antípodas, si somos nosotros quienes se encuentran sumidos en las tinieblas o ellos, y, en consecuencia, nosotros, que hemos emprendido la renovación de la antigua filosofía, estaremos en la hora del amanecer, donde la noche toca a su fin, o bien hemos llegado ya a la tarde, para acabar el día. Y seguro que esto no es difícil de determinar [...].»[1] Se pone de relieve qué es lo importante en esta autolocalización en la historia: alentar a la conciencia a empezar de nuevo. Con ello tiene que ver la certeza de no estar inmersos, en relación con lo transmitido por la Antigüedad, en la resignación de la tarde que acaba, sino de poder conseguir, a partir de ello, nuevos logros, que no se nos dan con lo transmitido, y esto no casualmente o por deficiencias suyas, sino porque no pueden, en absoluto, estar contenidos en ello.

Así se transformaría el principio de la repetición, que parecía rígido, la periodización cíclica de la historia del mundo. Ya que estos ciclos están unidos entre sí por medio de una *tradición* que trasciende sus límites –tendiendo un puente, por así decirlo, entre los días por encima de las noches–, se hace posible el surgimiento de algo nuevo, obteniendo nuevos beneficios de la verdad. Y esto no referido solamente a algo complementario y no esencial, sino que se descubren nuevas posibilidades esenciales.

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I , en *Dialoghi*, 43.

En al Libro V de *La cena de le ceneri* se habla de que esa representación ilusoria de la esfera octava, la de las estrellas fijas, que cerraría el cosmos, sólo podría ser erradicada de verdad mediante comparaciones, a largo plazo, de observaciones de las cuales se pudiera deducir que las estrellas *fijas* se mueven entre sí, pero no se había hecho nada para transmitir esos datos únicamente porque no se *creía* en la posibilidad de tal desplazamiento. El punto de partida de la investigación no sería únicamente el saber que se da una determinada cosa, sino también el saber que algo es posible y conciliable con otros hechos reconocidos, así como qué es lo que puede derivarse de ello.[1] La impotencia del hombre consistiría, esencialmente, en que él sólo cuenta con *las* realidades y trata de comportarse de una forma adecuada con lo que conoce o cree conocer. Un indicio de la irrupción de la Edad Moderna es que se produce un presentimiento de la existencia de un oscuro campo de posibilidades, del sobrepeso de esa *terra incognita* que circunda lo conocido, determinando la dirección de las nuevas curiosidades y necesidades.

Es palmario que espíritus *fantásticos*, del tipo especulativo del Nolano, podían desempeñar un papel en la articulación de la conciencia de lo *parcial* que era la realidad conocida. Pero también se evidencia cómo se forma el concepto metódico de la ampliación de la región de lo conocido, que, de repente, se siente como algo angosto. Y en esto entrarían en juego no sólo la pedantería de una inteligencia del tipo de Bacon y Descartes, que establece reglas y máximas, sino también una *imaginación* como la de Giordano Bruno, que no cesa de empujar hacia representaciones de la totalidad y proyectos exhaustivos. Ponía como criterio de la mejor filosofía, aparte de los efectos que pudiera tener en el perfeccionamiento del espíritu humano y su contenido de verdad, la exigencia de ser *cooperatrice di natura*.[2] Esto está lejos de referirse a una utilización técnica de la naturaleza. Más bien concierne a la capacidad del hombre de ponerse a la altura, con la técnica de sus métodos cognoscitivos, de las medidas de la propia naturaleza; cuando él, por ejemplo, rompe con la apariencia de inmutabilidad de esa representación tan rígida como la del cielo de las estrellas fijas lo hace mediante una comparación, a largo plazo, de datos astronómicos.

El tiempo entra en la teoría de la naturaleza como una magnitud de base. El tiempo no sería visto únicamente como la continuidad de un progresivo enriquecimiento de un repertorio de hechos, sino como la distancia entre distintos puntos de vista teoréticos, como un ámbito de espera de cambios paralácticos[3] en algo

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, V (*Dialoghi*, 145): «[...] *e sappiamo che il principio de l'inquisizione è il sapere e conoscere, che la cosa sii, o sii possibile e conveniente, e da quella si cave profitto*».

[2] G. Bruno, *De la causa*, III (*Dialoghi*, 277 [trad. cast.: *De la causa, principio y uno*, trad. de A. Vassallo, Losada, Buenos Aires, 1942]). Sobre la lectura del término *cooperatrice* véase la ed. de Lagarde, 255.

[3] Relativo a la paralaje, que, es, como sabemos, la diferencia entre las posiciones aparentes que en la bóveda celeste tiene un astro, según el punto de vista desde donde se observe. *(N. del T.)*

considerado hasta entonces eterno e invariable. Tiene que ver con ello el que se constituya un sujeto permanente en el tiempo. El presupuesto es que el sujeto histórico concreto aprenda a transcenderse de una forma consciente y metódica y sepa disponer del tiempo más allá de los límites de su capacidad existencial exactamente igual que, pese a su fijación a su lugar de residencia en la tierra, comienza a proyectar sobre el espacio sus extrapolaciones. Aún no se puede esperar, ante el umbral del siglo XVII, que cada paso sea el presupuesto del siguiente, que cada base alcanzada lleve a nuevas mediciones, que cada avance que se dé en las consecuencias copernicanas se vea a sí mismo como algo todavía no suficientemente copernicano, o que el universo de más soles y tierras suscite un numero cada vez mayor de construcciones sistemáticas del cosmos, del tipo del sistema solar copernicano. De ahí que Giordano Bruno siguiera estando todavía tan lejos, pese a las consecuencias *excéntricas* que extrajo del copernicanismo, de la racionalidad de la Ilustración y del principio de dominación de aquella infinitud que él había dado al universo.

Esta distancia respecto a la Ilustración vale también para la relación del Nolano con el cristianismo y para su crítica del núcleo dogmático de la teología cristiana. Si es verdad que el modelo del universo imaginado por Giordano Bruno no estaba aún en condiciones de ser el hilo conductor de una nueva racionalidad, esta constatación podría valer también para su crítica de la teología, crítica a la que la cosmología podría haber suministrado igualmente su diagrama de mundos infinitos y descentrados. Una referencia a la posibilidad, o probabilidad, de una tal conexión fundamentadora podría ser extraída ya de su concepto sobre el tiempo y la historia, esto es, del rechazo de todo centro, toda configuración simétrica, toda suposición de un punto de vista absoluto. Por ello difícilmente puede ser cierto lo que escribe F. J. Clemens sobre la relación de Giordano Bruno con el cristianismo y su dependencia del Cusano: «Pues su oposición al cristianismo, por muy incondicional y de principios que se revele, no puede haber sido así originariamente, porque el Nolano tomó su punto de partida de Nicolás de Cusa, siendo evidente su coincidencia inicial; su oposición en cuestión de principios tiene que haber sido introducida por otra clase de contrariedad, de índole más subjetiva; de modo que sólo nos queda, como punto de referencia para el desarrollo ulterior, aquel antagonismo que se basaba en la personalidad y el talante natural de Bruno, y que, al principio, atacaba al cristianismo en su doctrina moral».[1] Con este planteamiento se pierde la posibilidad, desde el punto de vista metodológico, de servirse de la recepción evidente del Cusano por parte de Giordano Bruno en el plano de los medios expresivos y representativos para mostrar, en la continuidad de los medios comunicativos, la discontinuidad existente en la función y las consecuencias de ambos sistemas.

[1] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolaus von Cusa*, Bonn, 1847, pág. 198.

Algo común a Nicolás de Cusa y a Giordano Bruno sería el intento platonizante –que en Bruno se remontaría hasta Parménides– de abordar el problema de la unidad y la multiplicidad, de la unidad en la multiplicidad, no sólo de un modo metafísico y cosmológico, sino aplicándolo a la superación del pluralismo de la tradición. Evadirse de la forma unitaria de la Escolástica, que todo lo nivelaba en el plano del aristotelismo, significaba para el Cusano reconocer que incluso nombres de tanta mala fama como Protágoras o Epicuro podían tener también su parte en la esencia compleja de la verdad. Hasta la multiplicidad de las religiones podía ser llevada a un esquema de concordancias casi perspectivista. Con Giordano Bruno estamos más cerca de la época de la crítica. En vez de la gran reconciliación que apuntaba en el Renacimiento del siglo XV y que parecía posible como superación de la Escolástica –que empujaba a la determinación por parte del *magíster* del *sic et non*–, aparece la forma literaria de una autocrítica de corte mítico, imaginada, en el *Spaccio de la bestia trionfante*,[1] como un juicio que se hace a sí mismo el antiguo Panteón. El paganismo de Giordano Bruno no se convertiría aquí ni en una vuelta ni en un renacimiento de la mitología antigua, sino en un medio transparente a través del cual se habría de vislumbrar el fondo moral de toda aquella configuración de figuras de dioses. La gran revisión de las constelaciones estelares, puesta en boca de Júpiter en este diálogo, sería una alegorización de la reconducción de lo histórico a su presunto fondo de validez general, cosa que se pondrá como tarea la nueva época. No se condena a una teología y se la declara superada a partir de otra, ni tampoco se sigue considerando accesible una concordancia ecléctica de las distintas teologías, sino que se parte, para criticar a la teología, del principio de su posible obligatoriedad. El punto de vista del que este Júpiter envejecido se confiesa partidario es el de tomar la *moralidad* como criterio de valoración de cada teología.

La sátira de los dioses, que tiene el aspecto de un tratado moral revestido con vestimenta renacentista, se convierte así en una forma literaria de crítica, crítica que incluiría también, implícitamente, las ideas fundamentales del cristianismo. Se revuelve contra la argumentación voluntarista de la *justificación*, es decir, contra la doctrina, común al tardomedievo y a la Reforma protestante, del inescrutable dualismo de la elección y la reprobación divinas. Qué pueda ser o no grato en los hombres a los ojos la divinidad no habría que dejarlo en el misterio ni es algo que le toque decidir a una Revelación que no es accesible a la razón. Los árboles que crecen en los jardines de la ley estarían destinados por los dioses para dar frutos, y frutos tales que los hombres puedan alimentarse y mantenerse con ellos, y en los que los dioses no tienen ningún otro interés que éste. Esto va dirigido, evidentemente, contra una concepción del paraíso donde crecen frutos prohibidos o

[1] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, 1584 , en *Dialoghi*, ed. cit., págs. 547-829 (trad. cast.: *La expulsión de la bestia triunfante*, trad. de M. A. Granada, 2ª ed., Alianza, Madrid, 1995).

reservados para el uso exclusivo de la divinidad. Lo que debiera hacer el amor y el miedo a los dioses es asegurar la socialización de los hombres y mantenerlos alejados de todo aquello que les pueda dañar.

Hasta aquí, todo ello parece algo típico de la Ilustración y de una generalidad inespecífica que no se libraría del reproche de la banalidad. Pero Bruno afina aún más la puntería: hace que Júpiter no perdone, en su limpieza de los cielos, ni a Hércules, su bastardo predilecto, poniendo luego en boca de Momus la alabanza del dios supremo, por no haberse dejado llevar por su amor paterno a una restricción de su principio de la justicia en la reforma de las constelaciones estelares.[1] Es patente que lo aquí apostrofado es el cristianismo y su tema central del Hijo de Dios encarnado como hijo de hombre, con el paso de la paternidad metafórica de un Dios creador a la paternidad mística de un Dios salvador. Más desnudo aún es el tristemente célebre pasaje, hacia el final del *Spaccio*, donde se relata la expulsión del centauro Quirón, cuya doble naturaleza es definida, por hacer burla, con el lenguaje usado por la teología al hablar de la Unión hipostática: «[...] *in cui una persona è fatta di due nature, e due sustanze concorreno in una ipostatica unione*».[2]

Lo más importante, para la comprensión de Giordano Bruno, sería considerar desde un nuevo concepto de cosmos lo ineludible de este rechazo del pensamiento teológico de la unión de las naturalezas divina y humana, de la identidad de la Persona divina en su unión con la humanidad. Este acontecimiento central del cristianismo se habría convertido, para él, en el símbolo de lo que es un *modelo* teológico. En el concepto de la predestinación quedaría representado todo un sistema de acciones y condiciones *extraordinarias*, de preferencias y de actos de gracia *sobrepuesto* a una realidad que sólo parece haber sido establecida con la finalidad de un *orden* ordinario para hacer, en cuanto *natural*, definible como *sobrenatural* lo extraordinario. En cambio, Giordano Bruno vería las formas y los seres como posibilidades, de igual rango, de participación que habrían de ser recorridas a lo largo del tiempo, en una eterna redistribución de papeles, mediante la cual se haría realidad el poder convertirse todo en todo. Tanto el teocentrismo como el antropocentrismo serían dos posiciones contrarias dejadas atrás por este nuevo modelo metafísico, donde la divinidad no sólo portaría innumerables nombres que designan una sustancia transcendente que está detrás, que ya no es la *Persona* que puede elegir para encarnarse, entre la plenitud de formas de su creación, *una* sola de ellas, sino la *divinità* que *aparece* en todas y cada una de las formas sin convertirse en solamente una de ellas y comprometerse definitivamente con ella.[3] El hecho de que también el Dios de Bruno sólo pueda ser definido mediante una ne-

[1] G. Bruno, *Spaccio de la bestia trionfante*, I, 3 (*Dialoghi*, pág. 630).
[2] *Ibid.*, III, 3, ed. cit., pág. 823.
[3] *Ibid.*, III. 2, ed. cit., pág. 779 y sig.

gación –la negación, aquí, de la *personalidad*– ya no sería un medio lógico de comunicación de una transcendencia mística, sino justamente lo contrario: una forma de indicar su *imposibilidad*.

El problema con el que el Cusano había tenido que luchar y con el que tuvieron que ver todas las confrontaciones con la crisis tardomedieval, a saber, la estabilización del mundo frente a su cuestionamiento por parte del absolutismo teológico, ahora ya no es abordado mediante relaciones metafóricas, sino recurriendo a la congruencia entre la divinidad y el mundo. Puede llamarse tranquilamente a esto una *naturalización*, dado que la soberanía de la voluntad divina es reemplazada por la necesidad de autotransferirse al mundo que tiene la divinidad; la necesidad, con ello, de identificar la posibilidad con la realidad, de la *potentia absoluta* con la *potentia ordinata* (por seguir formulándolo con terminología escolástica). Si el mundo como creación *agota* por completo todas las posibilidades de la fuente del ser, sería una contradicción pensar que la divinidad podría haber realizado, después de la creación –interviniendo en ella, e incluso contra ella–, una nueva posibilidad que fuera la más genuina entre todas ellas. Si el mundo en cuanto tal representa ya de un modo creíble la total autoprodigalidad de Dios ya no habría cabida en aquél para el hecho histórico de la Encarnación.

Giordano Bruno se revuelve contra la premisa que fascinaba a la Escolástica y que llevaba, una y otra vez a nuevas deducciones, premisa que Buenaventura había transcrito mediante la metáfora de que Dios nos ha donado muchos de sus tesoros, pero no todos –«*multa de suis thesauris profert, non omnia*»–,[1] a la que Guillermo de Ockham había dado, sutilmente, la vuelta: «*Multa potest facere quae non vult facere*».[2] En otro lugar, cuando trataba la cuestión de si Dios podría crear algo que Él no había creado antes ni creará después, Ockham había dado una respuesta afirmativa con una argumentación pregnante en relación con lo que nos ocupa: si agotara de una vez la totalidad de posibilidades, esto significaría rebajar al Creador a la condición de una *causa natural*.[3] Esto es justamente lo que hace el Nolano, y lo hace enfrentándose a las consecuencias que el principio de la personalidad había hecho madurar como voluntarismo. Precisamente en este punto convergen, por un lado, el copernicanismo –en cuanto éste había preparado la consecuencia metafísica de la infinitud con su hipótesis, cosmológicamente necesaria, de un radio cósmico de una longitud inconmensurable– y, por otro, el interés de autoafirmación que, contra el nominalismo, tenía la época. Copérnico había iniciado la propuesta de no introducir la infinitud del universo como una mera especulación exaltada, sino como la consecuencia de un enfoque científico asentado en una necesidad metafísica que se había hecho históricamente apremiante. Giordano Bruno enseña a su época que el nuevo aspecto de un cosmos inconmensurable, que se derivaba del abandono del geocentrismo, no tenía por qué traducirse en la decepcionante asunción de la pequeñez y nadería del hombre en comparación con él. Esto podía ser, más bien, el premio por la superación de la torturante conciencia de contingencia que el hombre había experimentado en sí mismo y en el mundo y de la que ahora le libraba un mundo recalificado de nuevo. No es por tanto cierto lo que Leonardo Olschki dice de Bruno, de que él «creía haberse desembarazado de las consecuencias teológicas del Cusano al transferir su doctrina de la infinitud de Dios al universo».[1]

[1] Buenaventura, II. Sent., dist. 1, q. 2, a.1.

[2] G. de Ockham, *Quodlibet*, VI, q. 1.

[3] G. de Ockham, I. *Sent.* 43 1 M: «[...] *si esset (sc. deus) causa naturalis, vel omnia produceret simul vel nulla*».

Más bien podría decirse que en un punto en que el Cusano había quedado parado, con una construcción arbitraria y dudosa, Bruno dio, y tuvo que dar, el paso decisivo porque, entretanto, había habido un Copérnico. La transferencia de la infinitud de la divinidad al universo no significaría la asunción y transformación de una doctrina dada anteriormente en la historia, sino la oposición decidida contra una consecuencia de la representación formada en la Edad Media y pensada cada vez de forma más radical sobre la *potentia absoluta*, con la que el mundo habría sido dispensado por la divinidad al autolimitarse ésta a una partícula cualquiera de todo lo para ella posible, estableciéndose así la exigencia, insoportable para la razón, de una facticidad y contingencia *inescrutables*. Se puede indicar exactamente el lugar en donde el Nolano va más allá de la posición del Cusano: en el capítulo segundo del Libro II de *De docta ignorantia*, Nicolás de Cusa había dicho que la forma infinita sólo es incorporada de un modo finito, con lo que todo lo creado sería algo así como una infinitud finita o un dios creado (*quasi infinitas finita aut deus creatus*) y, por ello, podría ser mas perfecto de lo que en realidad es. Con el *fiat!* que da lugar a la creación sólo habría surgido algo que podía hacerse todavía más semejante a Dios porque en ella no podía surgir un Dios (*quia deus fieri non potuit*). Esto hace referencia a los límites puestos a las torturadoras especulaciones de las religiones teístas y de sus escuelas sobre la omnipotencia. Estos límites consistían en el rechazo de la posibilidad, no justificable por el principio lógico de la contradicción, de que la omnipotencia pudiera convertirse precisamente en algo absoluto al poder producir, reproduciéndose a sí misma, su *equivalente*. Está claro que un Dios celoso de su unicidad obligaba a excluir este pensamiento. Pero ¿es éste un factor que una teología metafísica tenga que asumir sin mirar?

Quizás sea posible sistematizar a partir de su impulso central las susceptibilidades teológicas de Bruno, agrupadas en el síndrome del *trauma de la Encarnación*

[1] L. Olschki, «Giordano Bruno», en *Deutsche Vierteljahresschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, II (1924), págs. 1-79, aquí pág. 38.

y que hicieron de él un hereje –no el sectario de una testarudez cualquiera, sino el *hereje* más significativo de la nueva época que empieza–. Las acusaciones y las confesiones de los protocolos inquisitoriales, que parecen realmente difusas, adquieren, con ello, consistencia. Sobre todo ya no parece una mera excusa la insistencia de Giordano Bruno en que su punto de partida en estas cuestiones ha sido puramente filosófico, sin reparar en lo que la fe manda aceptar, de modo que su intención no habría sido atacar la religión, sino exaltar la filosofía.[1] De ahí que quizás sus tesis no habían trasgredido directamente la doctrina de la Iglesia, pero sí indirectamente. Él mismo da, como ejemplo de una visión específicamente filosófica, la infinitud del universo, que sería un efecto de la potencia infinita de Dios (*un infinito universo, cioè effetto della infinita divina potentia*), argumentando explícitamente que él hubiera considerado un mundo finito algo indigno de la bondad y poder divinos.[2] Esta infinitud concerniría tanto al tamaño del universo como también al número de mundos. Además, la tierra sería un cuerpo celeste, como los otros. Y luego dice que habría una Providencia general, como un alma del mundo, o naturaleza, siempre presente, pero afirmando también expresamente que sería, *in modo inesplicabile*, una omnipresencia esencial de Dios.

Al mencionar la doble infinitud Bruno concede, de una forma espontánea y expresa, que esto podría afectar indirectamente a la verdad de la fe: «[...] *onde indirettamente s'intende essere repugnata la verità secondo la fe*». Franqueza suficiente para creerle también cuando dice que él sigue manteniendo el origen del mundo a partir de la creación y la condicionalidad absoluta de las criaturas respecto a esta causa. Con todo, no ayuda a sus inquisidores a entender el nexo interno entre esta posición suya y los escándalos teológicos que él genera, aunque pasa enseguida a hablar, sin ser nuevamente, preguntado, del problema trinitario y cristológico. Confiesa que no ha podido entender la Encarnación con los conceptos de la filosofía, que ha dudado y su fe se ha tambaleado: «*Io stando nelli termini della filosofia, non l'ho inteso, ma dubitato, e con incostante fede tenuto* [...]». ¿Podría ser que él mismo no

[1] D. Berti, *Vita de Giordano Bruno da Nola*, Florencia, 1868, pág. 352, docum. XI, fechado el 2 de junio de 1592: «*La materia de tutti questi libri parlando in generale è materia filosofica e secondo l'intitulation de detti libri diversa, come si può veder in essi, nelli quali tutti io sempre ho definito filosoficamente e secondo li principii e lume naturale, non avendo riguardo principal a quel che secondo la fede debe esser tenuto e credo che in essi non si ritrova cosa per la quale possa esser giudicato, che de professo piutoso voglia impugnare la Religione che esaltar la filosofia quantunque molte cose impie fondate nel lume mio naturale possa haver esplicato*».

[2] Ibid., pág. 353, docum. XI: «[...] *perchè io stimavo cosa indegna della divina bontà e potentia che possendo produr oltra questo mondo un altro e altri infiniti, producesse un mondo finito*[...]». En su *Das Christentum der Vernunft*, Lessing iba a sacar, a partir del concepto aristotélico de Dios como el Ser que se piensa a sí mismo, conclusiones muy similares: Si «todo pensamiento en Dios es una creación» y Él no hace otra cosa que pensarse a sí mismo, entonces se crea a sí mismo, o bien lo creado es, como Él, un *ens infinitum* (§ 13), y esto, por cierto, en forma de una «multiplicidad infinita de mundos» o de la simple continuidad de un único mundo absolutamente perfecto (§ 18).

fuera consciente de haber conectado expresamente su cosmología de lo infinito y su concepto de creación con su desconcierto en la doctrina trinitario-cristológica? ¿No era consciente de que su universo eterno ocupaba el puesto que en la teología tenía la generación de la Segunda Persona dentro de la Trinidad?

Un Dios que tiene que realizar todo lo que puede se produciría necesariamente a sí mismo. Coincidirían la generación divina y la creación.[1] Cuando la creación agota todo el poder de producción de Dios ya no puede haber ningún sitio para el proceso trinitario. Pero si –y éste es el paso siguiente– la absoluta autorrealización de la omnipotencia divina es un *mundo* y no una *persona*, se le tiene que quitar el carácter de persona incluso a ese Dios que se autorreproduce. En consecuencia, Bruno rechaza, en Dios, el concepto de *persona*, un nombre nuevo introducido –incomprensiblemente para él– por Agustín.[2] En un interrogatorio posterior, vuelve a repetir que el predicado *persona* le parece a él inconciliable con la divinidad.[3]

Me parece que el análisis no puede llegar más allá de este punto. Pero ya el resultado obtenido reuniría en una estructura inteligible todo ese mundo disperso y variopinto de representaciones, imaginaciones y recepciones del Nolano. Giordano Bruno podría muy bien ser el «metafísico del "copernicanismo"», como lo quiso llamar, entrecomillando la expresión, Max Scheler.[4]

Los sistemas de ideas –estén *formulados*, explícitamente, en cuanto tal, en conexiones fundamentadoras de enunciados y correlaciones de diversos grupos de enunciados, o bien sean sólo *potencialmente formulables* como compendios de una serie de aportaciones explicativas de una determinada formación histórica– tienen entre sí cierta relación de equivalencia de sus elementos. Mayor cuanto más cercanos estén en la historia y si el sistema posterior ha de transformar los enunciados del anterior en preguntas que él mismo aspira a contestar. Nos las tenemos que ver con eso que se llama un umbral de época no sólo cuando el canon de las preguntas ha cambiado, en cuanto tal, mediante ampliaciones o reducciones y, con ello, la estructura formal del mismo.

Puede verificarse la representación de este modelo confrontando al Nolano y al Cusano. Lo primero que se debe decir es que la cosmología metafísica de Gior-

[1] Giordano Bruno no ha compartido una de las distinciones más oscuras de la historia de los dogmas, la de la *generatio* y la *creatio*: el surgimiento del Hijo de Dios habría sido una *generación*, el del mundo una *creación*. Se mantiene fiel a la idea cusana, de que el *poder absoluto* tiene que manifestarse en el surgimiento de una *aequalitas* a partir de la *unitas*, pero el lugar de la *aequalitas* no es ocupado, en Bruno, por el Hijo de Dios, sino por el universo infinito. Lo común al Cusano y al Nolano sería la necesidad de agotar todas las posibilidades de la Omnipotencia.

[2] D. Berti, *op. cit.*, pág. 355: «[...] *senza conoscer questo nome Persona che appresso S'Augustino è dichiarato nome non antico ma novo*».

[3] D. Berti, *op. cit.*, pág. 358, doc. XII: «[...] *e ho dubitato che queste tre possino sortire nome di persone, poichè non mi pareva che questo nome di persona convenisse alla divinità*».

[4] M. Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft*, en *Werke*, vol. VIII, pág. 78.

dano Bruno sólo puede ser entendida si se la ve como una referencia a todo ese *volumen* sistemático de la metafísica del Cusano. El universo de Giordano Bruno, como una realización necesaria e incondicional de la *potentia absoluta* del Dios creador, ocupó el lugar que en el Cusano estaba ocupado por la generación intertrinitaria de una *Persona* divina, la creación del mundo y la imbricación y compenetración de ambas en la Encarnación del Hijo de Dios. Esto lo podemos examinar de nuevo en el punto crítico que diferencia los dos sistemas: su postura respectiva ante la Encarnación.

El hecho de que el *Verbo* se hiciese carne constitutía, para el Cusano, un complemento y perfeccionamiento de la creación, *complementum et quies*, como se dice en el sermón *Dies sanctificatus*. Sólo con esta autoinserción divina en la creación se actualizaría por completo el poder de Dios (*quiescit potentia in seipsa*). La dualidad de generación divina y creación quedaría superada mediante una soldadura de ambas y su integración en la unidad del autoextrañamiento de Dios. Pero esto presuponía que el tiempo que media entre la creación y la Encarnación es un tiempo histórico, una magnitud puramente humana de acontecimientos sujetos al carácter sucesivo de la historia, aplicada ahora a esa unidad interna y esencial de la actividad divina. Con eso se correspondía la teoría del Cusano sobre el tiempo como una categoría producida a partir del espíritu humano.

Sólo dentro del esquema *temporal* del discurso humano se puede y se debe decir que la creación era incompleta e imperfecta y que en ella había una reserva de las posibilidades no realizadas de la divinidad, hasta recibir su posterior complemento cristológico. Pero hay todavía más: el Cusano interpretó esta conexión también desde una perspectiva *finalista*. Se sirvió de ella para fundamentar la unicidad del mundo creado, donde Él iba a ingresar, trayéndole su consumación: *Et ipse quia unus, est unus mundus.* Y aún dio un paso más: el contenido esencial de este mundo era definido mediante la compleción (gracias a la Encarnación) que Dios habría *previsto* para él, sacándole así de la contingencia. Lo reservado para culminarlo resultaría determinante para aquello susceptible de esta culminación: *et propter ipsum omnia, quae in mundo sunt, id sunt quod sunt.*

Éste es exactamente el marco que daría lugar a los requisitos que luego había de satisfacer la especulación cosmológica de Giordano Bruno. Al perderse, para él, la diferencia entre la creación y la generación intratrinitaria, constituyendo ya la creación *todo* lo que podía y debía necesariamente salir a luz de la realización de la *potentia absoluta*, no sólo puede suprimirse el complemento cristológico, sino también su finalidad normativa respecto a la unicidad del mundo. Los *infiniti mondi* llenarían ahora el espacio dejado libre por el abandono de aquella *coartante* determinación final de la especulación cusana, pudiéndose ahora realizar sin restricción alguna las consecuencias de la autosuspensión de la doble infinitud –del Creador y de lo creado– de la Omnipotencia absoluta.

El universo de Nicolás de Cusa era un «precipitado» de la *potentia absoluta* solamente en el sentido en que ésta se autoimpone en su acción el ritual de una *potentia ordinata*. Sólo así es comprensible que ella, a su vez, ponga al hombre condiciones salvíficas que integran un proceso que es exterior a la moralidad racional. Pese a los esfuerzos que hace por eliminar en su metafísica el factor *voluntarista*, el Cusano no hizo sino retrotraerlo más atrás, haciéndolo más irreconocible en la oscuridad de la prehistoria especulativa de la creación. «El mundo», escribía en el Libro I de su *De ludo globi*, «no ha sido creado tan perfecto que Dios hubiera hecho al crearlo todo lo que Él podría hacer, si bien ha sido hecho tan perfecto como pudo ser hecho [...]. Pero el que algo que ya ha sido hecho se pueda seguir haciendo no representa el poder hacer absoluto del Dios omnipotente.» Podemos captar cómo éste es un intento desesperado de acabar con la contrariedad que produce en la razón la pura facticidad del mundo, sin renunciar al carácter *personal* de la divinidad. Todo este fatigoso esfuerzo marca el camino que llevará, en vez de a la solución del problema, que parece imposible, a la eliminación del mismo.

Que se trata, más que de solucionarlo, de aminorarlo es algo que queda aún patente mediante una comparación con Descartes, que sigue estancado en el mismo grado del problema en que el Cusano había quedado. Sólo que aquél considera esa incertidumbre radical, de tinte voluntarista, como una mera fase previa del método que después conducirá a la operación garantizadora del *ens perfectissimum*. A causa de la función *auxiliar* que ha de desempeñar en su teoría, Dios es reducido al atributo de la bondad. Es cierto que esto no es una negación de la *procesión* intratrinitaria generadora de la pluralidad de *Personas* divinas, pero sí una amputación y reducción de Dios –condicionada por lo que se persigue–, hasta hacer de Él una especie de Dios *funcionario*, cuya misión sólo consistiría en dar permiso, para que ejerza sus facultades, al *maître et possesseur de la nature*. Si se ve en tal entorno histórico, Giordano Bruno no sería un personaje marginal, el «caballero andante de un saber fantástico de la naturaleza»,[1] sino una magnitud exactamente clasificable en la historia, que nos indica el gradiente del problema.

Sin embargo, no basta decir que Giordano Bruno ha continuado filosofando con el horizonte de fondo de las cuestiones planteadas por Nicolás de Cusa, in-

[1] F. J. Clemens, *Giordano Bruno und Nicolau von Cusa*, Bonn, 1847, pág. 222. La valoración negativa de Giordano Bruno en comparación con el Cusano la ha sacado de nuevo a relucir Hermann Cohen en su introducción a la 3ª edición, de 1914, de la *Geschichte des Materialismus* (1ª ed., 1882). Nicolás de Cusa habría «vuelto a encontrar el camino platónico hacia las matemáticas», convirtiéndose así en «el primer cimentador de la filosofía reciente». Pero luego «le cupo el dudoso favor de tener que ver con la fatalidad de que Giordano Bruno lo tomara como un lema suyo y de que éste, que generalmente nunca dejaba de encolerizarse y criticar a otros, le dispensara a él, y casi exclusivamente a él, un profundo agradecimiento». El misterio de la falta de influencia de aquellos «hondos estímulos del Cusano para el pensamiento moderno» Lo cree aclarar Cohen con la «ligera sospecha» de que el aplauso que le tributara Giordano Bruno había asustado a la posteridad filosófica (*Schriften zur Philosophie und Zeitgeschichte*, II, Berlín, 1928, pág. 190 y sig.).

tentando únicamente dar nuevas respuestas a esas preguntas. Más bien llegó incluso a cuestionar las propias cuestiones, considerando, al menos, la posibilidad de quitarles el derecho a ser planteadas. La prueba más fuerte de ello es la consecuencia, que suena a ingenua, que saca de la constatación de que el concepto de *persona* había sido inventado por Agustín y que, por tanto, no tendría su auténtica legitimación en aquella primera fase de nuestra historia, de la que Bruno tomaba sus modelos de pensamiento, esto es, la Antigüedad; y, entonces, tendría que ser posible extirpar de la teología filosófica las cuestiones ligadas al concepto de persona divina.

Para el concepto que Giordano Bruno tiene de Dios es esencial el pasaje del *Spaccio* en que la *Semplicità* es colocada entre las constelaciones estelares, a causa, por cierto, de su similitud con el rostro del propio Dios, por no poder tampoco transcenderse a sí misma, añadirse nada o enmascararse, siendo, por tanto, ella misma su directa autorrepresentación, si bien sin tener conciencia o concepto de ello.[1] El pensarse a sí mismo y no tenerse más que a sí mismo como objeto de este pensamiento era la característica del Ser puro y supremo que Aristóteles había encontrado y que, a través de él, había sido ofrecido, convincentemente, como el distintivo del Ser puro y supremo; pero el Dios aristotélico sólo tenía que mover la primera esfera del cielo dejándose, simplemente, amar por ella, sin ocuparse, a su vez, de ella y sin tener siquiera el deseo de hacerlo; hacía sin hacer nada, traduciéndose su autorreflexión noética en la metáfora, de índole física, de un eterno movimiento circular. La Alta Escolástica tomó el diagrama de la autorreferencialidad divina y le agregó el factor de la voluntad, la cual, como divina, no podía tener ahora otro fin que ella misma. Cuando ésta quiso hacer un mundo y, dentro de él, al hombre, sólo lo pudo querer como el contrapunto de un movimiento que vuelve a retornar hacia Él mismo: como medio e instrumento de la propia *gloria divina*.

La monstruosidad de esta representación de un Dios que sólo se ocupa de sí mismo y que, sin embargo, se manifiesta tan patentemente en el mundo en la insatisfacción de éste consigo mismo se ha sentido siempre en sus consecuencias, pero apenas nunca en la *premisa*. Fue el concepto de *persona* divina –una exigencia de las representaciones bíblicas a la antigua metafísica– lo que empezó a sacar de esta amalgama lo monstruoso. Giordano Bruno contrapondría a ello el elemento primigenio de lo divino, el preferido, aparte de la inmortalidad, para el pensamiento antiguo: la autosuficiencia de la divinidad. La autarquía de Dios significaría que no aspira ni a ser más ni a ser otra cosa de lo que es, excluyendo, con ello, no solamente la voluntad como predicado, sino incluso el hacerse objeto de

[1] G. Bruno, *Spaccio*, II, 3 (*Dialoghi*, ed. cit., pág. 708): «*E questo procede dal non avere intelligenza ed apprensione di se stessa; come quello che è semplicissimo, se non vuol essere altro che semplicissimo, non intende se stesso*».

sí mismo, la *autoconciencia*. La autoconciencia como el poner la propia atención y curiosidad en uno mismo sería vista aquí como algo que surge de un fondo de insuficiencia, de una descomposición de la unidad y la simplicidad en la dualidad de sujeto y objeto, cognoscente y conocido, siendo sólo así el origen de la voluntad.[1] Bruno apunta aquí a la conexión –establecida por Agustín y la Escolástica– entre la autoconciencia de Dios como *Persona* y el proceso de la generación trinitaria, en la que Dios perdería necesariamente, como Persona, su *simplicidad*, y sólo en la triplicación volvería a encontrar su autorreferencialidad, cerrándose el círculo de su reflexión. A esta teoría de la autoconciencia divina le contrapone Giordano Bruno su *semplicissima intelligenza*, que hallaría su representación adecuada en la metáfora de la luz. Con este medio expresivo Bruno daría a la tradición neoplatónica un agudo giro crítico, que ella, en principio, no tenía, contra el concepto de un Dios personal: la luz como algo que excluye el proceso circular de la referencia al mundo, la luz como el absoluto desocultamiento y la apertura irradiante: *absolutissimo e semplicissimo lume, solo dunque se dice interdersi negativamente, per quanto non si può essere occolta*.

Con ello se ha dicho al mismo tiempo algo sobre el modo como el mundo está fundamentado en la divinidad y surge de ella: como el desocultamiento de un principio que, por esencia, no se puede *reservar* nada para sí mismo. El que haya un mundo estaría fundado en la esencia, no en la voluntad de la divinidad. El mundo sería el correlato de la *impersonalidad* de Dios, y, por tanto, es una manifestación suya, pero no una Revelación. La Revelación presupone la posibilidad de poder ocultarse y guardar algo para sí mismo. El mundo no sería una comunicación de la divinidad, y, por tanto, ningún *libro de la naturaleza*. No sería un *orden* en el sentido de un refrendo, vinculante para cualquier otra voluntad, de la voluntad divina y de sus actos volitivos. La naturaleza del Nolano no incitaría a hacer una hermenéutica de la *lex naturalis*. Es excéntrica e indiferente en cada una de sus formas respecto a cualquier otra forma y en cada uno de sus lugares respecto a todos los otros lugares. Estaría llena, por tanto, de movimiento y de una metamorfosis de sus formas, estando, por consiguiente, dominada –y ésta sería su oposición más radical al universo de Leibniz, que anticipa en multitud de cosas– por el *principium rationis insufficientis*, tan pronto como se plantea alguna cuestión que no sea la del derecho a ser de ese todo.

La *pluralidad de mundos* ya no sería aquí únicamente una hipérbole retórica, sino la expresión necesaria del principio de la apertura sin restricciones de lo que es el origen de lo real. Si es bueno que sea *un* mundo, no se puede excluir a todos

[1] G. Bruno, *Spaccio*, II, 3 (*Dialoghi*, pág. 708): «*Perché quello che si sente e che si remira, si fa in certo modo molto, e, per dir meglio, altro ed altro; perché si fa obietto e potenza, conoscente e conoscibile; essendo che ne l'atto dell'intelligenza molte cose incorreno in uno*».

los otros posibles.[1] Por decirlo aún más sucintamente: si algo existe, existe todo lo posible. Que ante la existencia todo lo posible sea igual –esta superación de las comparaciones ontológicas que habían proliferado desde Platón y de su legitimación de predestinaciones impensables– constituiría una visión positiva, por parte de Giordano Bruno, de la destrucción nominalista del *ordo* tradicional de la realidad. El *páthos* de la pluralidad de mundos –tan enfáticamente tomado por la posteridad– se basaría en la certidumbre metafísica de que la divinidad ha entregado todo y lo ha dejado en manos del mundo, en el cual, por tanto, todo se puede convertir en todo. Por mucho que esto no pueda ser concebido aún como una apelación a la voluntad de hacer del hombre, lo cierto es que implicaba algo así como un mandato originario de índole metafísica. En el Prólogo de *De gli eroici furori*, Bruno puso tal mandato en boca de la maga Circe: recorred el mundo yendo de una forma a otra, apropiándose realidad tras realidad en ese círculo de formas.[2]

Si el mundo no es otra cosa que la no enmascarable esencia de la misma divinidad, lo contrario, *cosificado*, del *deus absconditus* de la teología, en la temporalidad de su existencia no puede haber ningún momento señalado. Y entonces no tiene ningún sentido hablar de un comienzo, en el que se habría puesto el contenido del mundo como una substancia eidéticamente definida que se mantiene o se regenera constantemente, de manera que todo lo posterior sería dependiente de un comienzo así. El propio tiempo se convertiría, más bien, en la dimensión real de la autorreproducción de Dios, continua, pero de igual valor en cada uno de sus momentos. En el Cusano, el tiempo era el instrumento del espíritu medidor, *mensurantis animae instrumentum*, sólo el aspecto humano de un proceso, en el fondo, simultáneo, que estaría operando desde la eternidad. En Bruno el tiempo sería

---

[1] G. Bruno, *De l'infinito universo e mondi*, «*Proemiale epistola*» (*Dialoghi*, 349 [trad. cast.: *Del infinito, el universo y los mundos*, trad. de M. A. Granada, 2ª impr., Alianza, Madrid, 1998]): «[...] *da quel che, sicome è bene che sia questo mondo, non è men bene che sia ciascuno de infiniti altri*».

[2] G. Bruno, *De gli eroici furori*, «*Argomento*» (*Dialoghi, pág. 946* [trad. cast.: *Los heroicos furores*, trad. de M. R. González Prada, Tecnos, Madrid, 1987]): «*Per largo e per profondo peregrinate il mondo, cercate tutti gli numerosi regni. significa che non è progresso immediato da una forma contraria a l'altra, né regresso immediato da una forma a la medesima; però bisogna trascorrere, se non tutte le forme che sono nella ruota delle specie naturali, certamente molte e molte di quelle*». Circe sería aquí una personificación de la *omniparente materia*. Resulta revelador que en este contexto se haga una falsa interpretación de la *apocatástasis* [restauración de todo] de Orígenes, tratándose aquí de las leyes de una revolución física del contenido del mundo, mientras que en Orígenes cada nueva configuración del mundo sería un resultado y una formación provenientes de una decisión de índole *moral* de la fase cósmica precedente: «[...] *in hoc iam iustum iudicium dei providentiae est, ut unicuique secundum diversitatem motuum pro merito sui decessus et commotionis occurrat*» (*De principiis*, I, 6, 2, ed. Koetschau, 81). Este pasajero malentendido es tan revelador porque el Nolano pasa por alto la diferencia entre su teoría y la de Orígenes, el gran sistematizador de lo cósmico, consistente en la continua personalización, por parte de Orígenes, del universo, mientras que él insiste en la *impersonalidad* divina. Con esto se corresponde el que la pluralidad de los mundos sea, en Orígenes, una consecuencia del Juicio de Dios y de la creación en el tiempo, mientras que para Giordano Bruno se daría una simultaneidad en el espacio.

un correlato de la *potentia absoluta*, exactamente igual que el espacio infinito y el número infinito de mundos que hay en él, pues esa Potencia ha de gastarse en todas las dimensiones posibles. Nosotros no podríamos *inventar* ningún concepto con el cual se pudiera construir sin contradicciones una dimensión así que no tenga que conservar, al mismo tiempo, el predicado de la existencia.[1] Parece una aplicación del «argumento ontológico» de Anselmo a la realidad del mundo. En todo ello no tiene por qué interesarnos, de momento, lo deficitario de la argumentación, sino únicamente lo fecunda que es para probar la consistencia que pueda tener el sistema especulativo: en este caso, para señalar la diferencia con el Cusano respecto a la posición y a la función del concepto de *tiempo* en sus respectivos sistemas.

La realidad del tiempo se basaría, en Giordano Bruno, en el hecho de que sólo él permite identificar como *mundo* la posibilidad y la realidad, mientras que en el Cusano se trata más bien de *diferenciar* entre la posibilidad del mundo –en el sentido de la doctrina aristotélica de la potencia– y la posibilidad de Dios, en el sentido de la *potentia absoluta* de la teología, de manera que el mundo actualizaría plenamente, es cierto, en su realidad *su* posibilidad, pero no las posibilidades de Dios, frente al cual él sigue teniendo el carácter de lo «inexacto», de un poder-ser-más que permanecería siempre abierto. En el Libro III del diálogo *De la causa, principio et uno*, se puede reconocer con nitidez el distanciamiento de la especulación de Giordano Bruno sobre la posibilidad respecto a la del Cusano. Para Giordano Bruno, el *posse fieri* del mundo no sería una autodeterminación de la voluntad divina en cuanto *potentia absoluta*, sino una correspondencia simétrica respecto a la Omnipotencia, no más que un aspecto distinto de la misma magnitud, hasta tal punto que la eternidad de la existencia del mundo se correspondería necesariamente con la eternidad de la propia Potencia creadora.[2]

---

[1] Un *realismo* así de la imaginación volvemos a encontrarlo en los argumentos a favor de la infinitud del mundo, en *De l'infinito universo* (*Dialoghi*, II, pág. 394): «*Oltre, sicome la nostra imaginazione è potente di procedere in infinito. imaginando sempre grandezza dimensionale oltra grandezza e numero oltra numero, secondo certa successione e, como se dice, in potenzia, cossí si debe intendere che Dio attualmente intende infinita dimensione ed infinito numero. E da questo intendere séguita la possibilità con la convenienza ed oportunità, che ponemo essere: dove, come la potenza attiva è infinita, cossí, per necesaria conseguenza, il soggetto di tal potenza è infinito* [...]». La imaginación sería el criterio de lo posible, y lo posible criterio del poder originario, cuya potencia constituiría, a su vez, el criterio de lo real: «[...] *il posser fare pone il posser esser fatto*».

[2] *De la causa, principio et uno*, III (*Dialoghi*, pág. 280 y sig.): «[...] *onde se sempre è stata la potenza di fare, di produre, di creare, sempre è stata la potenza di esser fatto, produto e creato; perché l'una potenza implica l'altra; voglio dir, con esser posta, lei pone necessariamente l'altra* [...]. *Perché la posibilità assoluta per la quale le cose che sono in atto, possono essere, non è prima che la attualità, né tampoco poi che quella. Oltre, il possere essere è con lo essere in atto, e non precede quello; perché, se quel che puó essere, facesse se stesso, sarebe prima che fusse fatto*». Sobre la diferencia específica del concepto de posibilidad cusano, véase A. Faust, *Der Möglichkeitsgedanke*, Heidelberg, 1931/1932, II, págs. 266-293, sobre todo las notas de la pág. 287 y sig.

Ahora bien, toda esta presunción deductiva estaría en contradicción con la conciencia de contingencia que el hombre tiene de sí mismo y del mundo, su sentimiento de ser finito ante la idea de lo infinito. Su vivencia íntima es que él es, ciertamente, lo que puede ser, pero no *todo* lo que puede ser, es la realización de su *eídos*, pero excluyendo, al mismo tiempo, cualquier otra determinabilidad eidética.[1] El tiempo finito excluiría aquí de la existencia individual toda la abundancia de posibilidades que pudiera haber, al mantener a cada ser concreto encerrado dentro de los límites de su especificidad y sólo permitirle devenir y desaparecer dentro de este contorno.

El tiempo, en cuanto dimensión infinita, rompería estos límites. Si en ésta pueden ensayarse todas las posibilidades ya no se daría el tener que arreglárselas con la contingencia de lo que ocurre sólo una vez, de lo que ahora existe y mañana ya no, sino que, más bien, el sustrato del ser entraría en un gran proceso de variaciones, en una metamorfosis continua, que es como se ha de entender aquí a la *naturaleza*. De ahí que el movimiento constituya necesariamente el carácter fundamental de cuanto es, perdiendo todo sentido la diferenciación, esencial en la cosmología aristotélica, entre el cuerpo cósmico central y quieto y los cuerpos en movimiento de los círculos periféricos. En esto Giordano Bruno va más allá de Copérnico, que había sustituido un cuerpo central y quieto por otro distinto.

Pero el todo, el universo, no participaría en esta insuficiencia del individuo ni, con ello, en su movimiento; no sería solamente la suma de sus miembros individuales ni el compendio de sus características ontológicas, sino que representa una *superación* esencial, en su individualidad, de los mismos. Este intento de colocar al mundo en un grado superior al de sus partes es el motivo de que Giordano Bruno recurra, significativamente, a Parménides, lo que queda palmariamente clara en las tesis de sus *Disputationes* en París, del año 1588, sobre la física y la cosmología aristotélicas, sobre todo en el artículo 17 de las mismas.[2] En Aristóteles, el movimiento del cielo de las estrellas fijas, es decir, de la esfera última del universo, no tendría una determinación física cualquiera, sino que correspondería a este cielo en virtud de la definición de su esencia. Pero, como se sabe, este primer cielo no sería un cuerpo celeste como los otros que están moviéndose allí y cuyo movimiento a través de las constelaciones puede ser experimentado en relación precisamente con este primer cielo. El movimiento del primer cielo significaría, por tanto, algo nuevo respecto a la realidad del movimiento, es decir, con él habría

[1] G. Bruno, *De la causa*, III (*Dialoghi*, pág. 281): «*Lo uomo è quel che può essere, ma non è tutto quel che può essere.*» Sobre el fondo divino originario se dice: «[...] *il quale è tutto quel che può essere, e lui medesimo non sarebe tutto se non potesse essere tutto*». Mientras que, de las otras cosas, se puede decir: «[...] *le quali, quantunque sono quello che possono essere, potrebono però non esser forse, e certamente altro, o altrimente che quel che sono; perché nessuna altra cosa è tutto quel che può essere*».

[2] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 112-114.

dejado de darse, en principio, lo empíricamente constatable de *un* movimiento. Hablar de un movimiento del todo, en su conjunto, sería un contrasentido, y esa situación paradójica pedía que se recurriese a una metafísica como la eleática.

A Giordano Bruno la parece igualmente un sinsentido que entre los cuerpos celestes haya cuerpos que son movidos y otros que no. Todos los astros se moverían por sí mismos e influirían así en los otros, todos serían de la misma especie, de manera que tan pronto aparezca ante nuestros ojos un movimiento del todo, se revelará necesariamente como una pura apariencia. De ahí que, independientemente de que sea verificable astronómicamente, sea filosóficamente necesario que los movimientos que aparecen del conjunto del universo, tales como el movimiento diurno del cielo y el movimiento a lo largo del año, sean puramente fenoménicos; es decir, tienen que ser un resultado del desplazamiento del punto desde el cual observamos. Se justifica a Copérnico mediante un rodeo a través de Parménides, por haber considerado, enfrentándose a la tradición que venía desde Aristóteles, que el movimiento del conjunto del cielo era una apariencia, explicando que el movimiento del cuerpo celeste en el que nos encontramos era la causa de esta ilusión sensorial.

Giordano Bruno intenta, igualmente, interpretar mejor a Aristóteles de lo que éste se había entendido a sí mismo cuando dijera que el movimiento circular era natural y consubstancial al cielo. Aquí tendría que haber empleado el plural y haber dicho que el movimiento circular es natural a todos los cuerpos celestes, pero que el giro de esa bóveda celeste presuntamente rígida en torno a la tierra era una mera ilusión. El reposo de la bóveda celeste tendría que haber sido incluido en la física aristotélica ya por la sencilla razón de que esa característica del reposo –como meta de todo movimiento y el estado de la realización conseguida– era imposible que concerniera únicamente a la tierra. Eso perfecto que descansa en sí mismo sería, en Giordano Bruno, solamente el todo en su conjunto, en donde los movimientos de todos sus miembros particulares quedarían integrados en ese resultado de la autorrepresentación de la *potentia absoluta*. De este modo, el reposo y la infinitud se habrían convertido en algo idéntico, ya que sólo la infinitud estaría libre de la insatisfacción de lo finito que lo lleva a moverse.

Ya antes, en la cuarta de estas tesis de París, se había retrotraído Giordano Bruno a Parménides. Según éste, el ser sería esférico, absolutamente único y absolutamente homogéneo. De ahí habría deducido, con toda razón Melisos, que tendría que ser también infinito. Que la infinitud y la esfericidad no se excluyen de manera mutua[1] es fundamentado con la frase pseudohermética, familiar desde el Cusano, acerca de la esfera infinita que no tiene en ningún sitio sus límites y tiene su punto central en todos. Un todo óntico representado como finito y esférico no po-

[1] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 72: «*Sphaericum esse non tollit infinitum esse*».

dría cumplir las exigencias de la homogeneidad absoluta, ya que sólo lo sería en todas sus direcciones tomando como referencia su centro: «*Quod est finitum non est ubique aequale, sed a centro duntaxat* [...]». En un mundo conformado, así piensa Bruno, según el modelo de Parménides cada punto tendría que ser, paradójicamente, el punto central de una esfera. Aparece de nuevo el principio de indiferencia de Bruno. Respecto al universo perceptible por los sentidos esto implica que ninguna estrella, ningún cuerpo celeste y ningún lugar pueden estar en la periferia de otros y no ser ellos mismos un centro posible, de manera que tomando a cualquiera de ellos como referencia se daría igualmente un horizonte y la ilusión consiguiente de una bóveda celeste.[1]

Si volvemos desde aquí al texto *De la causa*, el resultado es que la recepción de Parménides –tan mal tratado por Aristóteles (*ignobilmente trattato da Aristotele*)– y la de la frase mística de la esfera infinita explicita un concepto del universo que realizaría, en su unidad, la identidad de la posibilidad y la realidad. El significado de este universo para la exposición de la diferencia entre las dos épocas resultaría del hecho de que no sólo atrae hacia sí al predicado, único en su género, de la antropología teológica del bíblico *a imagen y semejanza de Dios*, sino que incluso reabsorbe el predicado de la teología trinitaria cuando habla del *Unigénito* divino. Con ello, lo ternario de la metafísica cusana quedaría reducido a *un* punto: *lo universo, che è il grande simulacro, la grande imagine e l'unigenita natura...* Pero esto sólo ocurrirá si se coordina el concepto de tiempo –en cuanto dimensión del movimiento y del recorrido por las distintas posibilidades, como también de la unidad de la multitud desperdigada en individualidades y constelaciones– con el concepto de espacio, para quitar así al sustrato idéntico del incesante cambio de formas el *odium* metafísico de ser una mera negación de la determinación y la definición, con el que vendría cargando desde la Antigüedad.[2]

[1] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 98: «[...] *quod ubique centrum habet, estque ex omni parte sphaericum. Sicut juxta intelligibilem modum est in Deo, in natura, in universi una substantia, juxtaque rationem propriam in hoc sensibili universo conjicitur, inquo nulla stella, nullus mundus, nullus orbis in circumferentia dicitur alteri, qui sibi non sit in centro, quia undique in universo aequalis habetur ad magnum parvumque horizontem respectus. Infinitum igitur sit oportet, quod undique aequale esse debeat*».

[2] G. Bruno, *De la causa*, III (*Dialoghi*, pág. 285): «*La potestà si assoluta non è solamente quel che può essere il sole, ma quel che è ogni cosa e quel che può essere ogni cosa: potenza di tutte le potenze, atto di tutti gli atti, vita de tutte le vite, anima di tutte le anime, essere de tutto l'essere; onde altamente è detto dal Revelatore: "Quel che è, me invia; Colui che è, dice cossi". Però quel che altrove è contrario ed opposito, in lui è uno e medesimo, ed ogni cosa in lui è medesima cossí discorri per le diferenze di tempi e durazioni, come per le differenze di attualità e posibilità. Però lui non è cosa antica e non è cosa nuova; per il che ben disse il Revelatore: "primo e novissimo"*». En correspondencia con la premisa de que sólo se puede hablar de la *potentia absoluta* si se la considera, al mismo tiempo, como un poder hacer y un poder *hacerse*, el Nolano va imperceptiblemente desde la identidad del poder divino a la identidad de un sustrato que se realiza a través del tiempo en la pluralidad de mundos y que contiene, como materia cósmica, lo que es determinable por todo, y, como alma del mundo, la determinación de todo; en consecuencia, se rechaza la concepción tradicional de la materia: «*Conchiudendo, dunque, vedete quanta sia l'eccellenza della potenza, la quale, se vi piace chiamarla raggione di materia, che non hanno penetrato i filosofi volgari, la possete senza detraere alla divinitià trattar più altamente, che Platone nella sua Politica e il Timeo. Costoro, per averno troppo alzata la raggione della materia, son stati scandalosi ad alcuni teologi*» (pág. 286).

Como hemos señalado, en Bruno se iluminan recíprocamente un copernicanismo llevado a sus últimas consecuencias y la recepción de la «antigua verdadera filosofía». No se puede esperar ningún resultado claro del análisis del que se deduzca que uno de estos dos factores tuvo preferencia sobre el otro desde un punto de vista temporal o lógico y que la inclusión del otro se fundara en él. Se hace así comprensible el que, para Giordano Bruno, adquiriera todo su peso la cuestión de la *verdad* del copernicanismo –que para el cálculo puramente astronómico sólo tiene una importancia secundaria y cuya exclusión desde el prefacio de Osiander a las *De revolutionibus*[1] había debido aminorar la controversia copernicana, neutralizando la impugnabilidad teológica y metafísica del sistema.

En el tercer diálogo de su *Cena*, el autor hace que Teófilo cite profusamente este prefacio de Osiander, burlándose del mismo como de la obra de un «asno ignorante y presuntuoso» (*Epistola superliminare attacata non so da chi asino ignorante e presuntuoso*)[2] que servía, como un portero de dudosa valía, al señor de la casa y a su venerable saber, sin cuyo reconocimiento todo el arte del cálculo astronómico no sería sino un pasatiempo de locos ingeniosos.[3] Copérnico no sólo sería el matemático (a cuya categoría, en opinión de Bruno, se le habría rebajado), sino el filósofo de la naturaleza que había demostrado el movimiento de la tierra, no introduciéndolo únicamente como una *hipótesis*.[4] La magnitud de sus opiniones podría medirse muy bien con todo lo que Aristóteles y su escuela aportaran en el

[1] Se refiere al reformador Osiander, la primera persona que censuró la obra de Copérnico. Temeroso de que la escuela de Wittenberg pudiera oponerse, este personaje agregó la palabra *hypothesis* en el título y substituyó el prefacio, que había escrito el mismo Copérnico, por otro suyo. *(N. del T.)*

[2] Sobre Osiander y su papel en la discusión sobre la verdad copenicana veáse H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975; 2ª ed., 1985, págs. 341-370.

[3] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, III (*Dialoghi*, pág. 89): «*Or vedete, che bel portinaio! Considerate quanto bene v'apra la porta per farvi entrar alla participazion di quella onoratissima cognizione, senza la quale il saper computare e misurare e geometrare e perspettivare non è altro che un passatempo da pazzi ingeniosi. Considerate come fidelmente serve al padron di casa*». No es la primera vez que, en esta cuestión, se emplea un lenguaje tan rudo; ya dos meses después de la muerte de Copérnico, Tiedemann Giese, obispo de Kulm, se refiere, en una carta a Joachim Rhetikus, a dicho prefacio como una vergonzosa infidelidad: «*Quis enim non discrucietur ad tantum sub bonae fidei securitate admissum flagitium?*» (*Kopernikus-Gesamtausgabe*, II, 1949, pág. 454). Por tanto no es verdad que el prefacio haya empezado a «encender los ánimos en la época de Alexander von Humboldt», como asegura H. Bornkamm («*Kopernikus im Urteil der Reformatoren*», en *Archiv für Reformationsgeschichte*, XL, 1943, págs. 171-183, aquí pág. 174).

[4] *Ibid.*, III (*Dialoghi*, 90): «[...] *dove non solo fa ufficio di matematico che suppone, ma anco de fisico che dimostra il moto de la terra*». Veáse *La cena*, IV (pág. 129): «*Ma il suo scopo versa circa la natura e verificazione del soggetto di questi moti*».

campo de la investigación de la naturaleza.[1] La representación del giro de todo el cielo sería *falsissima, contra natura e impossibile*, y hasta la naturaleza toda clamaría contra la afirmación de que la tierra es inmóvil.[2] Pero Bruno persiste en la pretensión de haber sido el primero en traer a plena luz, después de la débil luz del alba, la teoría de Copérnico, con la afirmación que él hacía de su evidencia. De este modo, Copérnico es incorporado a la fila de sus –presuntos– grandes precursores, desde los pitagóricos hasta el Cusano. Todos ellos habrían sido temerosos e inseguros al afirmar lo nuevo, hablando más desde el convencimiento que da una creencia que desde una convicción proporcionada por el saber. Sólo él habría hecho del nuevo sistema, con sus propios y más eficientes principios, sin recurso a ninguna autoridad y mediante una vívida intuición y racionalidad, algo tan cierto como cualquier otra cosa acreditada como tal.[3]

Por muy patéticamente que Giordano Bruno haga hincapié en que él ha ayudado al sistema copernicano a conseguir la evidencia no es por esta verdad por lo que él murió. Visto en su conjunto, aquél habría tenido, ciertamente, una función decisiva en la génesis de su sistema, pero esto, en relación con las consecuencias que Bruno creyó poder extraer del mismo, no deja de ser algo provisional. Sólo mantendría la importancia que puede tener una llave que le franqueaba el acceso a un nuevo espacio especulativo. La infinitud, caracterizada como una *coincidentia oppositorum*, engulliría las realidades finitas y los problemas de que sus determinaciones sean de una forma o de otra. Si no se introdujera en el análisis esa diferenciación entre la función *genética* y el rango *sistemático* tendría que constatarse una contradicción en determinadas valoraciones y acentuaciones de Giordano Bruno –sobre todo en manifestaciones suyas entre las cuales no habría habido, biográficamente hablando, tiempo alguno para una *evolución*, como ocurre, por ejemplo, en la *Cena* y el diálogo *De la causa*, ambos aparecidos en el mismo año 1584.

Mientras que toda la *Cena de le ceneri* se dedica a verificar la teoría copernicana, el diálogo *De la causa* acaba subrayando de nuevo la importancia que tendría, para la concepción del universo infinito que ahora se abría, la antítesis entre lo ptolemaico y lo copernicano: «Aunque un mundo en particular se mueva en relación con otro y en torno a otro –como lo hace la tierra en relación con el sol y en tor-

[1] G. Bruno, *Oratio valedictoria*, 1588 (*Opera latina*, I/1, pág. 17): «*Copernicum etiam qualem putatis esse nedum mathematicum, sed (quod est mirum obiter) physicum? Plus ille invenitur intellexisse in duobus capitibus, quem Aristoteles, et omnes Peripatetici in universa eorum naturali contemplatione*».

[2] G. Bruno, *De l'infinito universo*, II (*Dialoghi*, 429): «*[...] fission de la terra; contra il quale crida tutta la natura, e proclama ogni raggione, e sentenzia ogni regolato e ben informato intelletto al fine*».

[3] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, III (*Dialoghi*, 91): «*[...] perché lui lo tiene per altri proprii e più saldi principii, per i quali, no per autoritate ma per vivo senso e raggione, ha cossì certo questo come ogni altra cosa che possa aver per certa*».

no al sol–, no por eso es menos verdad que ninguno de ellos se mueve en relación con el propio universo en su conjunto o en torno a él, sino únicamente dentro del mismo».[1] Así se perdería la verdad copernicana en otra verdad de grado superior, que es la que la habría hecho posible. Esta sublime indiferencia de sistemas abarcaría a todos los seres finitos y a sus proporciones, así como a su jerarquía en el orden *escolástico*, concerniendo incluso al hombre y, por ende, a esa doctrina de un Dios insertado irrevocablemente en la naturaleza humana como en su criatura preferida.[2]

Durante su proceso –concretamente en el interrogatorio del 3 de junio de 1592 en Venecia– Bruno recurrió al principio de la *indiferencia*, frente a lo infinito, de la especificidad de lo finito: *finiti ad infinitum nulla proportio*. Sin nombrarlo explícitamente, Bruno hace referencia al Cusano, que se había servido de este principio para demostrar la necesidad de la Encarnación con vistas a la salvación de un mundo que, de suyo y en virtud de su naturaleza, no puede tener ninguna importancia para el Ser absoluto e infinito. Sólo al querer Dios hacerse Él mismo una pieza del mundo pudo adquirir éste la calidad que le aseguraba el interés divino. «*Verbum non propter carnem factum est caro, sed propter seipsum*»,[3] reza la fórmula cusana, basándose en la cual la cristología transforma el interés de Dios por Sí mismo en interés por el mundo.

Bruno argumenta a la inversa. La infinitud de la naturaleza divina y la finitud de la naturaleza del mundo y del hombre excluirían, para él, cualquier relación real, y más una unión de ambas naturalezas del tipo que conocemos por la cristología. La imposibilidad de que un determinado ser del mundo fuese preferido a otros sólo dejaba la elección entre, por un lado, la vuelta a la teoría de la mediación cusana, con un principio de *pura transcendencia* –según el cual no se puede exigir a la divinidad ni creerla capaz de insertarse en el mundo– o, por otro, la asunción de un principio de *inmanencia*, conforme al cual todo está ya y siempre, esencialmente, en todo y de la misma manera. En el caso de Giordano Bruno, la decisión ya estaba tomada de antemano, dado que, pensando hasta sus últimas consecuen-

[1] G. Bruno, *De la causa, principio et uno*, V (*Dialoghi*, 326): «*Però, benché un particolare mondo si muova verso e circa l'altro, come la terra al sole e circa il sole, nientedimeno al rispetto dell'universo nulla si muove verso né circa quello, ma in quello*». El espacio infinito de Bruno sigue siendo, en su definición implícita, el espacio-receptáculo de Aristóteles y de ningún modo el espacio absoluto de Newton, que implicaría, en principio, que el movimiento de un solo cuerpo sea constatable para el órgano de un conocimiento absoluto, el *sensorium dei*.

[2] *Ibid.*, V (*Dialoghi*, 320): «*Alla proporzione, similitudine, unione e identità de l'infinito non più ti accosti con essere uomo che formica, una stella che un uomo; perché a quello essere no più ti avicini con esser sole, luna, che un uomo o una formica; e però nell'infinito queste cose sono indifferenti [...]*».

[3] W. Gansfoort, *De causis incarnationis* cit. por R. Stadelmann, *Vom Geist des ausgehenden Mittelalters*, Halle, 1929, pág. 141.

cias lo que es el poder absoluto, había entendido el mundo como una autorreproducción de la divinidad.

El desarrollo del principio de inmanencia que resulta de este supuesto no es panteísta ni politeísta. Ninguna de estas dos determinaciones coincidiría con el razonamiento auténtico de Bruno, al ocupar en él la creación exactamente el lugar que en la tradición teológica correspondía al «Hijo unigénito». La inmanencia de Bruno tampoco es la de un *Dios que se hace a sí mismo* y cuya autoconcienciación, idéntica que el proceso del mundo, presupondría la posibilidad de una ecuación entre el proceso y el progreso, de lo cual Bruno está todavía lejos.

Es necesario seguir una vez más la orientación que el giro copernicano había ofrecido a Bruno para su especulación metafísica. El movimiento de la tierra había sido excluido en el aristotelismo con el argumento de que las partes integrantes del globo terrestre, petenecientes al elemento primigenio *tierra*, son, desde un punto de vista natural, *pesadas*, teniendo, por tanto, una predisposición al estado de quietud, de manera que no nos podemos representar en aquélla un movimiento que no sea *violento* y, por ello, no continuo. Pero con esta doctrina de los «lugares naturales» de los cuatro elementos no quedaba aún agotada la fundamentación sistemática de la posición de quietud de la tierra en el centro del cosmos. En la filosofía aristotélica, convertida en el andamiaje de la construcción de la Alta Escolástica, había una vinculación de la física con la metafísica, de tal forma que quedaba fijada una *dirección* bien clara, en la que todos los procesos cósmicos transcurrían causalmente, y esta dirección era centrípeta, atravesando el cosmos desde arriba hasta abajo, desde fuera hacia dentro, a lo largo de los radios de la esfera. Así, todos los procesos de la naturaleza podían tener su primera causa en un Motor inmóvil que estaba fuera del mundo. La Escolástica identificaba a este Ser absoluto como el equivalente filosófico de su Dios. A través de este Motor inmóvil se ponía en movimiento únicamente la primera esfera moviente, la de las estrellas fijas, y, luego, mediante ella, la serie sucesiva de las esferas de los planetas, del sol y de la luna. Al final del todo, la cadena causal llegaba, en una forma, por decirlo así, *degradada*, debilitada, muy lejos de la regularidad de su origen, al globo terrestre, determinando en su superficie el nacer y el perecer de los seres naturales. Por consiguiente, el centro de este cosmos era, al mismo tiempo, su lugar más débil y el más alejado de aquel origen divino de todo movimiento. La orientación de arriba abajo representanba, por lo tanto, en este sistema la escala de valoración y dignidad de los objetos físicos del mismo, y tal orientación es definida mediante la recepción escolástica de la frase aristotélica: *sursum est unde motus*.

El interés de la Escolástica por la demostración cosmológica de la existencia de Dios sancionaba esta identificación del Motor inmóvil con el Dios cristiano, haciendo, como tal, imposible la reforma copernicana en el seno de la propia Escolástica. Pues si se le pregunta al copernicanismo por sus posibilidades en el ámbito

de la astrofísica tiene que aparecer como una inversión de aquella *dirección* de la causalidad del movimiento del sistema aristotélico, al hacer surgir a partir del centro del cosmos – es decir, hablando aristotélicamente, de abajo hacia arriba– la mayor parte de los movimientos, sobre todo el movimiento diario del cielo de las estrellas fijas y el anual del sol. Y entonces los movimientos cósmicos tendrían, en lo *fenoménico*, su «causa» en el complejo movimiento propio de la tierra. Cae de su peso lo inconciliable que es, para la Escolástica, esta inversión de papeles con su interés por demostrar cosmológicamente la existencia de la divinidad. Se derrumbaría todo aquel sistema de deducción, a partir de la transcendencia, de los movimientos del interior del cosmos. En esto se ve claramente cómo la Edad Moderna pudo considerar la reforma copernicana como una ruptura tan evidente con los supuestos que habían servido de base al medievo. Al concentrar Copérnico los movimientos reales del cosmos en su región central trazaba el diagrama en el que luego pudo encontrar su orientación la idea de una inmanencia cósmica.

Esta función ejemplar de la reforma copernicana se evidencia aún más si tenemos en cuenta que la física aristotélica, al hablar de los presupuestos de su concepto de movimiento, entendía el cosmos como un *sistema energético subsidiario*. Aquélla no podía hacer enunciado alguno sobre la constancia de los estados físicos sin recurrir al estado de quietud de la tierra y a los lugares naturales de los elementos. El movimiento no era concebido como un estado, sino como algo que dependía cada momento de un factor causal que actuaba sobre él; el principio fundamental de la mecánica aristotélica, tan importante para la metafísica medieval, rezaba así: *omne quod movetur, ab aliquo movetur*. La contingencia del mundo, en torno a la cual giraba el pensamiento medieval, poniendo en ello toda su pasión por la especulación, no sólo se basaba en el origen de todos los seres en la creación, sino también, y sobre todo, en la dependencia de cada estado de esa realidad en todo momento de una causalidad *transcendente*. Visto desde el sistema medieval, el factor de escándalo de la reforma copernicana no era el cambio de lugar entre la tierra y el sol y el trueque de los predicados de quietud y movimiento entre ambos, sino más bien las consecuencias que se derivaban de parar el cielo de las estrellas fijas y del movimiento real de la tierra. No es éste el sitio indicado para tratar de elucidar hasta qué punto la radicalidad de esa reforma presuponía ya un nuevo sistema de intuiciones fundamentales de la filosofía de la naturaleza o sólo como consecuencia suya se produjo una nueva formulación de la física.[1] Nosotros debemos atenernos a aquello con lo que se encontró Giordano Bruno.

Si bien es verdad que Bruno sigue manteniendo la doctrina aristotélica de los lugares naturales de los cuatro elementos, refiere esa localización únicamente a la

[1] Se puede encontrar esta explicación en H. Blumenberg, *Die Genesis der kopernikanischen Welt*, Francfort, 1975, págs. 162-199.

relación recíproca entre éstos en la construcción de *cualquier* cuerpo celeste (no sólo sublunar) y no a su posición en el espacio cósmico, que, como infinito que es, ya no puede ofrecer ningún orden estructural de ese tipo. Con esta transposición de la estructura de los elementos que, en la teoría aristotélica, había en el ámbito sublunar a todos los cuerpos cósmicos Bruno retoma una vez más un aspecto de la especulación cosmológica del Cusano. Pero, entretanto, el interés había ido cambiando, y ahora se orientaba, sobre todo, hacia las consecuencias que de aquí se derivaban para el problema del peso de los cuerpos. Los componentes del cuerpo terrestre, como de cualquier otro cuerpo cósmico, sólo serían *pesados* en la medida en que, apartados violentamente de la unión con ese cuerpo, aspiraran a volver de nuevo hacia él, como a su *loco della conservatione*, y ya no porque *pertenezcan* a un determinado lugar del universo. La pertenencia originaria de un cuerpo parcial a un cuerpo total indicaría su *lugar natural*, y, con ello, la dirección de su movimiento, que era siempre un *movimiento de retorno* a su lugar de origen. Si se puede definir al cuerpo originario como al cuerpo de mayor masa se llega a una representación que, al menos, estaría más cerca del teorema de la gravitación que la anterior concepción aristotélica. Pues los únicos movimientos rectilíneos que aparecen en el universo ya no harían referencia a un determinado lugar, sino a un determinado cuerpo, que es siempre de mayor masa.

Claro que no nos debemos dejar engañar, por esta aproximación a Newton, sobre el *progreso* objetivo que aquí se haya podido conseguir: la transformación de la teoría aristotélica de los movimientos naturales no es más que su adaptación a la afirmación general de Bruno sobre los *infiniti mondi* y tiene lugar al precio de una serie de hipótesis especulativas que, en parte, siguen implícitas, y, en parte, son explicitadas, reducibles, todas ellas, a *metáforas* de orden orgánico. Todos los cuerpos cósmicos se habrían convertido en seres *animados*, que se conservarían y reintegrarían a sí mismos.

Tales representaciones orgánicas no solucionan, ciertamente, los problemas que se plantean; pero desempeñan, en la historia inicial de la ciencia moderna, una importante función de transición, desde la posición de partida aristotélica a una nueva mecánica universal, que arranca justamente considerando que los organismos son también susceptibles de una explicación mecánica, como será el caso en Descartes. Tal función de transición se revelaría aquí mediante la relativización del predicado de la gravedad. En la tesis 101 de los artículos de la *disputatio* parisina sobre el Libro IV *De caelo* apunta Bruno que los predicados de *pesado* y *ligero* no pueden decirse de los cuerpos constituidos naturalmente, de los cuerpos naturales.[1] En la argumentación de esta tesis repite Bruno el experimento conceptual de Aristóteles, consistente en intercambiar el sitio de la tierra y la luna, pero llegan-

[1] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 79: «*Grave et leve non dicuntur de corporibus naturalibus, naturaliter constitutis*».

do a un resultado completamente opuesto: mientras que Aristóteles suponía que los cuerpos pesados (esto es, *térreos*) seguirían cayendo en la dirección de siempre –es decir, retornando a su lugar natural–, independientemente de que allí se encontrase o no el globo terrestre, Bruno saca la conclusión de que todas las partes pertenecientes a la tierra se moverían ahora hacia el nuevo lugar a que pertenecen, o sea, que ya no *caerían*, sino que *subirían hacia arriba*, donde estaría ahora la tierra. Y a continuación se dice expresamente que las partes de un cuerpo cósmico no podrían tender a incorporarse a nuevos cuerpos cósmicos, como tampoco ocurriría con las partes de un ser vivo.[1]

Los movimientos rectilíneos siguen siendo en Bruno, pese a la infinitud de su espacio cósmico, movimientos finitos, que se desarrollan siempre *en la cercanía* de sus respectivos cuerpos de referencia. Habría que considerarlos como correcciones de irregularidades que pueden surgir por la vehemencia de los procesos orgánicos del interior de los cuerpos. Tales movimientos de caída representarían, por tanto, fenómenos parciales de los procesos circulatorios de los cuerpos cósmicos y se corresponderían con el modelo orgánico. Esta explicación de la gravidez retoma una teoría estoica que impulsaba a cada parte del mundo hacia el punto central, haciendo surgir, mediante el desplazamiento de las partes que hayan llegado allí, un proceso de corriente circular, de manera que la tendencia –supuesta por Aristóteles– de todo lo térreo hacia la quietud del punto central del universo tendría el efecto de un incesante movimiento de propulsión y de expulsión.[2] Dado que ninguna partícula tendría preferencia a la hora de ocupar el punto central del cuerpo total, regiría también aquí el principio de indiferencia cósmica, como garante de la continuidad del movimiento, turnándose todas las partes en hacer de punto central.[3]

[1] G. Bruno, *Opera latina, I/1*, pág. 186: «*Longe igitur a naturali contemplatione desipit quod ait Aristoteles, quod si quis transponat terram, ubi nunc est luna, non fertur partium unaquaeque ad ipsam, sed ad suum locum. Immo dicimus partes unius terrae non habere maiorem potentiam, ut sint partes alterius, quam partes unius animalis, ut sint alterius animalis partes* [...]». Es importante el abandono, por parte de Bruno, de la diferenciación entre la tierra y la luna –que para Aristóteles eran dos cuerpos radicalmente heterogéneos, ya que la luna era considerada ya como el cuerpo celeste más bajo sin una composición de los cuatro elementos integrantes de la zona sublunar– y habla del género *terra*, del que puede haber un número indeterminado de ejemplares, intercambiables como en el citado experimento conceptual. Mediante esta pluralidad dentro del mismo genéro *terra*, imposible en Aristóteles, se agudizarían aún más las consecuencias, resultando algo así como una individualidad *orgánica*, donde todos los movimientos tendrían una función reintegradora. Pero tal individualización orgánica de los cuerpos cósmicos volvería a acabar con el *progreso* alcanzado mediante el postulado de la homogeneidad cosmológica.

[2] G. Bruno, *De l'infinito universo*, III (*Dialoghi*, 451): «*Moto retto non è proprio né naturale a corpo alcuno principale; perché non si vede se non nelle parti che sono quasi escrementi che hanno efflusso da corpi mondani, o pur, altronde, hanno influsso alle congenere sfere e continenti* [...]».

[3] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 186: «*Nihil ergo natum est ferri a medio, quod et ad medium ferri non sit (natura illud imperante) natum, quia particulae telluris non plus quiescere comperiuntur, quam cuiusque animalis particulae*».

Con esta representación de la circulación en todos los cuerpos del cosmos se realizaría, incluso para su estructura interna, una idea de movimiento como una ley universal de *participación* de todo en todo que determinaría el movimiento de los cuerpos celestes en sus respectivas trayectorias. Aquellos movimientos de retorno que, para nuestra experiencia, son una *caída libre* se convertirían en fenómenos de *autoconservación* del todo orgánico.[1] Vista desde aquí, la teoría aristotélica del «lugar natural» y, con ello, del movimiento de caída se revelaría como la descripción de una serie de fenómenos regulares que ella pretende explicar, pero que no podría comprender desde la perspectiva de la finalidad. La *participación* universal sería, en la imagen del universo que da Bruno, el principio dinámico, y la constancia del cuerpo individual el principio conservador; la posibilidad de una inmanencia autárquica en el cosmos se basaría en el balance de estas dos tendencias.

Bruno critica la definición aristotélica de movimiento como *actus existentis in potentia*. Le parece demasiado general, ya que explicitaría igualmente no sólo el movimiento, sino también conceptos como *quietud*, *vida* o *alma*. Esta falta de especificidad en la definición se debería a que Aristóteles supone que entre la posibilidad y la realidad, entre la *potentia* y el *actus* se da una relación inequívoca. Cada movimiento quedaría agotado una vez realizada la transición de la posibilidad a la realidad. Es evidente que esto no casa con la concepción que tiene Bruno de la relación entre la posibilidad y la realidad, donde ninguna realización concreta conlleva la satisfacción, sino que, precisamente como realidad actual, sería algo excluyente y bloqueante para lo que todavía es posible. Lo que se ha realizado de hecho aspiraría, a partir de la indiferencia de la materia respecto a la forma, a despotenciarse de nuevo y convertirse otra vez en posibilidad, de manera que la finalidad del movimiento se dirigiría tanto desde la posibilidad a la realidad como también desde la realidad a la posibilidad.[2] Sólo el movimiento circular, en el que cada punto alcanzado es, al mismo tiempo, meta y comienzo del movimiento total, satisfaría esta determinación.

El movimiento circular constituiría, en Bruno, el diagrama de los procesos de la naturaleza que todo lo domina, pero no como una mera recepción de aquella regla platónica según la cual la astronomía ha de atribuir todos los fenómenos del movimiento a movimientos circulares regulares, pudiéndose realizar la idealidad

[1] G. Bruno, *De l'infinito universo*, IV (*Dialoghi*, 484): «[...] *il principio intrinseco impulsivo non procede dalla relazione ch'abbia a loco determinato, certo punto e propria sfera, ma da l'appulso naturale di cercar ove meglio e più prontamente ha da mantenersi e conservarsi nell'esser presente; il quale, quantumque ignobil sia, tutte le cose naturalmente desiderano*».

[2] G. Bruno, *Opera latina*, I/1, 111: «*Ita igitur actus et potentia ad invicem referuntur, ut ubique horum alterum et sit alterius, et ad alterum sit*».

del círculo solamente en la suprema exactitud de su repetición eterna, es decir, en el giro del último cielo. A Bruno no le importa nada la exactitud e idealización geométrica que actúa en la tradición platónica. Para él, la motivación de todos los movimientos cósmicos estaría en el principio de la participación infinita, en la variación de posiciones y aspectos, en el recorrido de toda la potencialidad. La forma fundamental del círculo debería y tendría que ser modificada mediante la suma complejidad de sus elementos constructivos, donde quedaría difuminada la pureza geométrica. Sin dejar de reconocerse su relación con la *inexactitud* del Cusano, esto ya no sería simplemente el indicador de la diferencia infinita respecto a lo absolutamente Transcendente, o la vana aproximación, igualmente infinita, a la inalcanzable *exactitud* de un modelo originario, sino la forma del propio Absoluto, realizable de un modo inmanente en el tiempo en un movimiento circular. El estigma de la diferencia se habría convertido en el repliegue de la transcendencia en la inmanencia, quedando absorbida aquélla en ésta.

Lo que para Copérnico era aún una molesta concesión de la complejidad de los movimientos –tras el primero de ellos, el movimiento diario– a la insuficiencia cósmica de la tierra, es reinterpretado como el cumplimiento adecuado de un primitivo mandato metafísico de una participación exhaustiva.[1] El hecho de que la naturaleza no siga exactamente a la geometría, de que no se realicen en ningún sitio movimientos circulares perfectos, sería ahora una expresión del sentido inmanente de su forma de movimiento en cuanto tal.[2] Sopesar qué es lo que se ha perdido y lo que se ha ganado con el viraje dado por Bruno requeriría un largo excurso retrospectivo sobre las ganancias de las soluciones tradicionales. Que el mundo es un *kósmos* era para Platón y Aristóteles –ya por el hecho de representarse esferas reales como portadoras de los cuerpos celestes– algo de una evidencia espacial, una objetividad dada, con independencia del tiempo. Las cosmologías platónica y aristotélica pueden ser entendidas como una construcción contrapuesta al intento de Demócrito de construir una explicación atomista de la naturaleza basándose en la línea recta como el elemento geométrico primario y viendo, en consecuencia, el estado de partida en las trayectorias paralelas de los átomos en el vacío ilimitado y excluyendo, con ello, lo amorfo del *ápeiron*, que horrorizaba a los griegos. La circularidad de las trayectorias de los astros en sus respectivas esferas sería, pues, una forma de movimiento que unía la ilimitación en el tiempo con una uniformidad racional, sin requerir el espacio ilimitado de Demócrito. Pero el tiempo estaba periodizado en lo finito, hasta cumplir el *Gran Año* platónico. Así como Platón ha-

[1] G. Bruno, *Articuli de natura et mundo*, 54 (*Opera latina*, I/1, 170): «*Nulla apud me, naturaliter se habentis, naturalis latio est praeter circularem* [...]. *Porro nos non unam dicimus circa medium lationem, sed certe plures quam astra, quia terra multipliciter movetur circa proprium centrum, et non uno modo circa solem* [...]».

[2] G. Bruno, *Articuli* 56 (*ibid.*, 171): «*In naturalibus nullum simplicem motum verificare possunt peripatetici philosophi, neque eorum pedissequa astronomorum turba, quia nusquam natura fert geometricum circulum* [...]».

bía recurrido al carácter vinculable de la racionalidad ideal para el Demiurgo en el *Timeo*, Aristóteles dedujo la necesaria y absoluta regularidad del movimiento circular del cielo de las estrellas fijas a partir del análisis lógico del concepto de tiempo. La homogeneidad del tiempo exigía un movimiento cósmico como su última medida, que no podía ser medida, a su vez, con otra superior. Este requisito se satisfacía mediante el Motor inmóvil, como factor garantizador de una regularidad insuperable. Con ello pudo darse un tiempo cósmico universal como medida de un movimiento que, a su vez, posibilitaba la medición temporal de todos los otros movimientos del interior del cosmos.

Si desde Copérnico ese movimiento de la esfera celeste era considerado aparente y producido por la rotación de la tierra, revelándose también como ilusoria la forma esférica del cielo, un error de perspectivas que afectaba en igual medida a todos los cuerpos cósmicos, el resultado fue –y de ello se percató Giordano Bruno– que con aquel trueque de los portadores reales del movimiento se habría perdido para el conjunto del cosmos la unidad de medida del tiempo como algo verificable. Cada cuerpo cósmico tuvo, en adelante, en correspondencia con su propio movimiento de rotación, otro movimiento, aparente, que tendría que ver con la ilusoria esfera de las estrellas fijas y, con ello, también otro tiempo. Pero dado que cada uno de los cuerpos celestes, como la tierra, ya no podía tener un movimiento propio absolutamente homogéneo, los giros que parecía que daba el último cielo ante la vista de cada uno de ellos tampoco satisfacían ya los requisitos lógicos de un concepto de tiempo acorde con una medida absolutamente homogénea. La pluralidad de mundos no sólo conllevaba la pluralidad de tiempos y, con ello, la problemática –que aún no se sentía como gravosa– de la simultaneidad, sino también el carácter contingente de todos los relojes cósmicos, que a partir de ahora no podrían ser otra cosa que las proyecciones en lo fenoménico de las perturbadas rotaciones del propio lugar donde uno esté.[1]

Ahora bien, ya se ha mostrado en otro contexto cómo la *realidad* del tiempo es, para Bruno, un presupuesto indispensable de su sistema. Resulta igualmente claro que ese tiempo real ya no podía ser *eo ipso* idéntico con el tiempo mensurable o ya efectivamente medido. Los movimientos que se muestran en el mundo con apariencia de regularidad habían dejado de servir como medidas cronológicas para aquel tiempo real del universo. La diferenciación entre tiempo cósmico real y fenoménico, que Bruno no ha desarrollado sistemáticamente, tendría que haber resultado ya de la parcialidad metafísica del fenómeno del movimiento, que, como se ha mostrado, no es más que un movimiento de los mundos plurales, no del mundo en su conjunto. Pero también ese todo inmóvil que sería el mundo en su totalidad tendría su tiempo, su *duratio*, que, en cuanto tal, no es medible, no representando ya otra cosa que la sustitución de la eternidad de los teólogos: *tempus universale aeternitatem dicimus*. El tiempo cósmico sería el concepto genérico de la duración, cuyas especificaciones estarían representadas por los tiempos concretos de los diversos mundos, con base en sus propios movimientos. El movimiento sería, pues, el principio especificador del *genus* tiempo: «*Esse igitur temporis iuxta suas species pendet a motu*».[1] De manera que si bien es verdad que tendría que haber aún tiempo aunque no existiera ningún movimiento, no podría haber una *medida* del tiempo, y Aristóteles no debiera haber vinculado el tiempo, sino el conocimiento del tiempo, con el movimiento.[2]

Con esto se invertiría la definición aristotélica del tiempo: no sería el tiempo la medida del movimiento, sino el movimiento la medida del tiempo.[3] La relación entre el tiempo cósmico universal y el tiempo parcial de los mundos es interpretada conforme a la analogía de la relación entre el espacio infinito y los lugares limitados del espacio y las mediciones de los mismos; así como la determinación del lugar de los cuerpos cósmicos no puede hacerse directamente mediante una referencia al espacio infinito, sino únicamente mediante el sistema de relaciones de los cuerpos entre sí, y así como las diferentes medidas espaciales no tienen ninguna relación *señalable* con el inconmensurable espacio universal, tampoco los tiempos de los mundos guardarían una proporción con el tiempo del universo total, sino que concordarían con éste según el principio de la *coincidentia oppositorum*.[4]

---

[1] G. Bruno, *Articuli*, 38 (*Opera latina*, I/1, 143-146): «*Tempus, quod est mensura motus, non est in coelo, sed in astris, et primus ille motus, quem concipimus, non est alibi, quam in terra subiective* [...] *si quippe motus ille, quo omnia velocissimo raptu circa terram exagitari videntur, in terra subiective re vera comperiatur, tot sane erunt in universo tempora, quot sunt et astra. Neque enim potest esse tale unum in universo, ut omnium motuum mensura existat* [...]. *Regula igitur motus diurni, sive a sole capitur solo, sive a terrae tantum motu, sive ab utroque, sive ab his, sive ab aliis circuitibus, nulla est prorsus, neque esse potest geometrica* [...] *ubi enim est ista temporalis mensura? ubi est illud aequum, quod aliorum aequalitatem et inaequalitatem iudicet? Quia primus motus Aristoteli habebatur omnium regulatissimus, utpote cui motus octavae sphaerae hic singularis esset primus, ideo ex ipso capta est ratio temporis et mensurae durationis omnium: at quid nunc diceret, si alios motus comperiret, diurnique motus mensuram millegeminis irregulatisque commotionibus turbari videret?*».

---

[1] G. Bruno, *Articuli*, 40 (*Opera latina*, I/1, 148).

[2] *Ibid.*, 40: «*Nihilominus tempus esse dicimus, si omnia quieverint. Propterea non tempus sed temporis cognitionem motui alligare debuit Aristoteles* [...]. *Sed nullo existente motu, nulla durationis eius erit mensura* [...] *et ideo non accepit (sc. Aristóteles) durationis speciem absolute, sed secundum esse ad quandam motus speciem contractum. Si nusquam igitur fuisset motus, diversae non essent durationis species, sed una, et sine nomine (quod a differentia originem habet) aeternitas* [...] *si omnia quieverint, non propterea desinet tempus esse durationis mensura, quia una erit omnium duratio, una quies*».

[3] *Ibid.*, 39, ed. cit., 146-148: «*Potius motus est mensura temporis, quam tempus mensura motus: verius enim per motum novimus durationem, quam e contra: quamvis enim haec mutuo se mensurari contingat, nunquam quoddam tempus mensura motus erit, ni prius quidam motus mensura temporis extiterit*».

[4] *Ibid.*, 39: «*Et veluti sub uno infinito spatio, continuo, communi infinita particularium loca, propriaque spatia intelliguntur, quae singulis quibusque quadrant: ita sub communi una omnium duratione, diversis diversae durationes atque tempora appropriantur*». Véase también *De la causa*, V (*Dialoghi*, 320): «[...] *e però ne l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento;*

También aquí habrían sido reabsorbidas por completo en la inmanencia las características de la metafísica teológica del Cusano. Esto tiene como consecuencia, respecto al problema del tiempo, que el carácter transcendental del tiempo cósmico se sustraería a la normativa de la aplicación, apareciendo con ello una serie de procedimientos técnicos de medida del tiempo equivalentes a las mediciones, puramente fenoménicas, del mismo que se ofrecen en cada uno de los mundos del universo total.[1] El principio de indiferencia cósmica, que vuelve a resaltar también aquí, aislaría a cada uno de los infinitos mundos, con su tiempo, así como también al hombre, confeccionador de relojes, con el tiempo que éstos miden; la unidad del universo en el espacio y en el tiempo sería estrictamente metafísica, sin ninguna relevancia teórica y técnicamente verificable. Quedaría patente aquí lo lejos que está la teoría especulativa de Bruno sobre el espacio y el tiempo de los conceptos newtonianos del espacio y del tiempo absolutos, que si bien sirven aún para contestar a preguntas de índole metafísica, cumplen, ante todo, una función asignable en la definición de enunciados de orden físico.

Por tanto, Giordano Bruno habría visto la nueva formulación del concepto tradicional del movimiento como una consecuencia de la teoría copernicana. Al hacerlo no se sirvió, ciertamente, de las licencias ya adquiridas por la crítica nominalista de la física aristotélica y sin las cuales el propio Copérnico apenas hubiera podido insistir en el contenido de verdad cosmológica de su reforma. Las metáforas orgánicas de Bruno respecto al origen inmanente del movimiento constituirían, en lo formal, ciertamente, una regresión a una forma de expresión que raya en lo mitológico; pero al insistir en la exclusión de factores e hipótesis adicionales transcendentes, aquéllas desempeñarían una función de transmisión en la que las consecuencias de la teoría copernicana son actualizadas. La destrucción copernicana de la realidad del primer cielo y del primer movimiento excluiría, asimismo, al primer Motor inmóvil de Aristóteles y la prueba cosmológica de la existencia de Dios de la Escolástica, así como la hipótesis, dependiente de todo ello, de una serie ordenada de esferas y motores de esferas. Todos los cuerpos cósmicos tendrían, como los seres vivos, su principio de movimiento en sí mismos, mediante el cual serían conducidos a agotar de una forma óptima todas las posibilidades de *participación* en lo universal. La hipótesis de motores externos a los cuerpos obligaría ahora a clasificar sus movimientos como *violentos*, no naturales.[1] Las dificultades que se derivaban de la ausencia del principio de inercia para la realización del pensamiento copernicano se ven excluidas con ayuda de la representación de los cuerpos cósmicos como todos orgánicos y del principio de autoconservación que regiría en ellos. El movimiento natural ya no sería el efecto de una *causalidad concomitante* que actúa junto con la causa del mundo, sino una expresión del perfeccionamiento a que se apunta a partir de la constitución primaria de los cuerpos y de la *causalidad impresa* (*virtù impressa*) en los mismos. La autarquía energética de la inmanencia sería así el correlato de la transcendencia que habría apurado todas sus fuerzas en ella.[2]

Lo dicho hasta ahora sobre la inmanencia necesitaría de una precisión. En sentido estricto, no se debería hablar, en relación con la teoría del movimiento de Bruno, de lo que es inmanente *al* mundo. Pues en cuanto es un todo, *el* mundo porta todas las características *clásicas* de la transcendencia, lo cual se evidencia en su recepción de Parménides y la transposición formal de la *coincidentia oppositorum* del Cusano. *Inmanencia* sería, ahora, la determinación de cada uno de los *infiniti mondi*, entre los cuales no habría ningún nexo causal. De manera que la luna no podría ser causa de la pleamar o la bajamar de la tierra; la luna no sería la *causa* de ellas, sino el *segno.* La conexión de un fenómeno natural de la tierra con una determinada constelación astronómica no se basaría en dependencia alguna, sino que tendría que ver con la *sincronización* de una serie de procesos que se desarrollan de forma inmanente y con la congruencia de las respectivas leyes reguladoras.[3] La unidad del universo antiguo-medieval e incluso copernicano, como una estructura ordenada regida por la *causalidad*, saltaría hecha pedazos, no barruntándose aún la nueva posibilidad de representar físicamente en el espacio esa unidad como un sistema de dependencia entre las masas de los cuerpos.

Giordano Bruno y Leibniz se acercan el uno al otro por ser parangonable su aportación –en cuanto a su función, no al resultado obtenido– en lo referente a llenar el espacio histórico existente entre los conceptos del universo de la física es-

---

l'infinita durazione non differisce la ora dal giorno, il giorno da l'anno, l'anno dal secolo, il secolo dal momento; perché non son piú gli momenti e le ore che gli secoli, e non hanno minor proporzione quelli che questi a la eternità».

[1] G. Bruno, *Articuli de natura et mundo*, 40 (*Opera latina*, I/1, 150): «[...] *tempus, quod aequalis et catholica mensura motus est, non potest aliter percipi, fingive, quam per motum, sive naturaliter a circuitione solis, vel lunae, vel alterius astri, sive artificialiter a fluxu aquae, vel pulveris, vel conversione punctorum, de quibus nullum non sensibiliter ab alio et a se ipso varium non concipimus. Et pro satis comperto habemus, nusquam motus quantitatis et figurae geometrice aequali, physice aequalem motum, molem, atque figuram respondere*».

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, III (*Dialoghi*, 109): «*E non sono altri motori estrinseci, che col movere fantastiche sfere vengano a trasportar questi corpi como inchiodati in quelle; il che se fusse vero, il moto sarrebe violento fuor de la natura del mobile, il motore piú imperfetto, il modo ed il motore solleciti e laboriosi; e altri molti inconvenienti s'aggiongerebbeno [...]. Tutto avviene dal suficiente principio interiore per il quale naturalmente viene ad esagitarse, e non da principio esteriore, como veggiamo sempre accadere a quelle cose, che son mosse o contra o extra la propria natura*».

[2] *Ibid.*, V (*Dialoghi*, 146): «*È dunque cosa conveniente alla commodità delle cose che sono ed a l'effetto della perfettissima causa, che questo moto sii naturale da principio interno e proprio appulso senza resistenza*».

[3] *Ibid.*, V (*Dialoghi*, 147): «*Segno ed indicio, dico, preché il vedere queste cosa con certe disposizioni della luna, ed altre cose contrarie e diverse con contrarie e diverse disposizioni, procede da l'ordine e corrispondenza delle cose, e le leggi d'una mutazione che son conformi e corrispondenti alle leggi de l'altra*».

colástica y la newtoniana. Tal solución intermedia se caracterizaría por ese pensamiento fundamental de la *inmediatez* en que están las unidades monádicas de la realidad en relación con un origen que se comunica en forma de ley. De ahí resultaría la garantía de una «armonía preestablecida», equivalente al nexo causal. Sólo por ello pueden las constelaciones cósmicas convertirse en *signos* del transcurso de los sucesos del interior de cada uno de los mundos. Tal principio de inmediatez mantendría la posibilidad del conocimiento teórico, más allá del abismo existente entre dos ideas de ciencia totalmente heterogéneas.

La naturalidad de los movimientos de las trayectorias circulares de los cuerpos celestes no se fundaría ya en la naturaleza especial de la materia estelar, sino en una transposición de la teoría aristotélica de los «lugares naturales» a la relación de los astros respecto a los puntos de su órbita. De esta manera, la posición del cuerpo terrestre en el espacio indicaría el «lugar natural» de las partes que lo integran y, con ello, la dirección de aquel movimiento rectilíneo de vuelta de las partículas desprendidas de tal cuerpo. Pero *cada* punto de la trayectoria circular que describe el cuerpo íntegro sería, para él, *en igual medida*, su «lugar natural». De esta indiferencia de todos los puntos de la trayectoria circular, de los cuales ninguno puede ser el más señalado, resulta la «naturalidad» del *movimiento* en esa trayectoria. Se mantendría la física aristotélica, con su doctrina de los elementos, en tanto el estado fundamental del astro que se *mueve* en su órbita se correspondería con el que tienen en Aristóteles los elementos cuando se encuentran en *reposo* en la región de su «lugar natural».[1] Si el reposo y el movimiento tienen igual valor respecto a su *facilità*, para todas las posiciones de un cuerpo cósmico en rotación y para todos los puntos de su órbita, entonces hablar del *reposo* de los cuerpos sólo tendría el sentido de un caso límite tomado del sistema tradicional, pero ya no realizado en el nuevo sistema. Los cuerpos celestes son considerados como homogéneos; es abandonada la teoría aristotélica de que los cuerpos compuestos por una mezcla de elementos sólo son definidos por el elemento preponderante: *Interea pessime asserit Aristoteles eo ferri totum quo pars fertur*... El modo del movimiento se convertiría así en algo que determina a los cuerpos, no a los elementos que lo constituyen, y, en un caso límite, a la masa de partículas más pequeñas por parte de la masa total.

El movimiento circular constituiría una presunción general del sistema.[2] Afirmar la situación de reposo de un cuerpo cósmico como la tierra implicaría el te-

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, V (*Dialoghi*, 151): «*Ogni cosa dunque, che è naturale, è facilissima; ogni loco e moto naturale è convenientissimo. Con quella facilità, con la quale le cose che naturalmente non si muoveno persisteno fisse nel suo loco, le altre cose che naturalmente si muovono, marciano per gli lor spacii*».

[2] G. Bruno, *Articuli de natura et mundo*, 61 (*Opera latina*, I/1, 75): «*Ubi non est motus circularis in natura, est eius vel similitudo, vel appetitus, vel inquisitio, et adpulsus ad ipsum*». Además, en el *Articulo* 58 (pág. 172): «*Nullam sphaerarum motu recto agitari videmus, quia certe nulla gravis est aut levis [...] quare omnes motus naturales, naturaliumque motuum species, circulares sunt vel circularem motum quaerunt et imitantur*».

ner que aportar pruebas contra la probabilidad de este sistema: «[...] *ma chi a trovato questo? qui l'a provato? La comone ignoranza, il difetto di senso e di raggione*». Exactamente igual, al principio del diálogo *De l'infinito*, la carga probatoria respecto a la antítesis de la finitud e infinitud del universo recaía sobre aquel que quería defender la finitud. Se podía suponer que él –como en el modelo copernicano de la transposición del movimiento del lugar en que uno se encuentra al movimiento del cielo– proyecta en la realidad lo percibido a primera vista por nuestros sentidos.

Al principio de indiferencia del cosmos se le agrega algo así como un *principio optimista de compleción*, de cuya aplicación resulta tanto el que el espacio esté lleno de movimientos como el postulado de la pluralidad infinita de mundos: si es bueno que exista este mundo en el que nosotros vivimos y sólo puede existir llenando un lugar del espacio, entonces también es bueno que el espacio en general esté lleno, ya que un lugar espacial tiene el mismo valor que cualquier otro.[1] Sacándose igualmente la conclusión: si hay una razón para la existencia de un mundo finito, como el que se nos aparece, también la hay para la existencia de un mundo infinito, que nosotros no podemos experimentar.[2] Deduciendo, asimismo, a partir de la indiferencia de la posición que un cuerpo pueda tener respecto a los otros y a la luz, la existencia del movimiento de rotación de ese cuerpo en torno a sí mismo, que le hace tomar todas las posiciones posibles en relación con otros cuerpos y con la luz. Esto no sería, a su vez, más que un caso especial de la indiferencia de la materia respecto a sus realizaciones formales en general. Lo cual daría como consecuencia el principio cósmico de la metamorfosis de la materia.

Por mucha cercanía que pueda haber entre el Nolano y Leibniz, es patente que entre ambos hay una diferencia decisiva, que se corresponde con la diferencia entre un concepto de Dios impersonal y otro personal. Los mismos componentes argumentativos le llevarán a Leibniz, en su intercambio epistolar con Samuel Clarke, a negar, *precisamente por* la indiferencia de sus partes, la *realidad* del espacio y del tiempo y a establecer su principio de «razón suficiente» como premisa de la causalidad del mundo, porque sólo ella podría elegir, para realizarlo, entre una infinidad de mundos posibles, uno de ellos. En esta diferencia se evidencia que Leibniz se retrotrae a los tiempos anteriores a aquella posición del Nolano que, para éste, resultaba necesaria por el intento de superar las antinomias nominalistas. En la confrontación de ambos se muestra cómo Leibniz estaba, respecto al contenido central de sus presupuestos, más cerca de su adversario –defensor del voluntaris-

[1] G. Bruno, *Del'infinito mondo*, I (*Dialoghi*, pág. 375 y sig.).

[2] *Ibid.*, I, ed. cit., pág. 376: «*Tanto più che, se è raggione che sia un buono finito, un perfetto terminato; improporzionalmente è raggione che sia un buono infinito; perché, dove il finito bene è per convenienza e raggione, l'infinito è per absoluta necessità*».

mo– Samuel Clarke que del Nolano, que parecía tan próximo a él en lo concerniente a su lenguaje especulativo. La sucesión cronológica no es un criterio suficiente para juzgar la importancia de una posición para el umbral de la época.

La aplicación del principio de indiferencia a la materia impele a dar otra interpretación al hilemorfismo aristotélico. La materia no estaría deseosa de la forma, pero tampoco ésta se imprimiría en un sustrato indeterminado, sino que aquélla haría surgir, análogamente a lo que es un crecimiento orgánico, la forma de su seno (*dal suo seno*). Sólo que cada forma concreta que ella tome no puede ser su determinación perfecta, pues las formas cambian incesantemente en la propia superficie de la materia (*nel suo dorso*), mientras que la materia misma sería eterna y, con ello, algo divino que hay en las propias cosas (*uno esser divino nelle cose*). No sería la forma la que conserva la materia, porque lo pasajero no puede conservar lo eterno, sino que es la materia la que trae la forma a la existencia y la mantiene allí (*la materia conserva la forma*). De ahí que la materia no sea *una pura nada*, ni una desnuda e impotente indeterminación,[1] sino el núcleo sustancial del mundo, su *constante*. La forma llegaría a su realización gracias a la participación en este contenido de ser de la materia, pero ninguna forma determinada *llenaría* su volumen de ser. De ahí resulta la peregrinación de las formas por el mundo, la *impaciencia* de la materia, que la lleva continuamente a librarse de una forma a favor de otra distinta (*ma più tosto che la materia rigetta quella forma per prender l'altra*). La materia sería el correlato en el mundo de la *potentia absoluta* del principio cósmico, la *reproducción* de su insistencia en la realización de la omnipotencia. Giordano Bruno llega incluso a decir que la materia tiene, por la forma, más que deseo, rechazo, dando así una expresión metafórica a la facticidad de cada forma *determinada*, a ese bloqueo de la participación universal en cada una de sus fases concretas.[2]

Se confirma de nuevo la afinidad de Bruno con el copernicanismo en un hecho que al propio Copérnico, a medida que progresaba su reforma, desde el primer esbozo en el *Commentariolus*, le había deparado una tan grande decepción: la complejidad, la falta de simplicidad en las explicaciones, cada vez más evidente, con el añadido necesario de los movimientos particulares unidos en el movimiento de la tierra. Bruno ve confirmada en este ejemplo su tesis de la desviación de la claridad e identidad de las formas en la naturaleza. Aborda este dilema copernicano al final del quinto diálogo de la *Cena*, viendo en él una verificación de que la naturaleza tiene, pese a sus eternos movimientos circulares, una finalidad que supera esa repetición de lo idéntico: *che nella natura non è cosa senza providenza e senza*

---

[1] G. Bruno, *De la causa*, IV (*Dialoghi*, pág. 307): «[...] *la materia non è quel prope nihil, quella potenza pura, nuda, senza atto, senza virtù et perfezione*».

[2] *Ibid.*, pág. 316: «[...] *per il contrario le ha in odio* [...] *più potentemente abomina che appete* [...] *che ella ha in fastidio*».

causa finale. Y esta finalidad es captada en dos conceptos fundamentales: como renovación (*rinovazione e rinascenza*) y como participación (*participar tutti gli aspetti e relazioni*). La complejidad del movimiento de la tierra impediría que las constelaciones puedan repetirse en el período del año; solamente así tomaría parte la tierra en el *programa* del proceso de recuperación de la posibilidad por medio de la realidad y en el impulso de la materia cósmica hacia realizaciones siempre nuevas.[1]

Se destaca claramente en el fondo la representación del metabolismo, como el modo que tienen los organismos de conservarse a sí mismos transformándose. Pero la identidad de la forma ahí conservada no sería más que un aspecto fenoménico y superficial del metabolismo de la materia que allí puede llevarse o se lleva a término. Que el individuo disfrute de su existencia –que tiene siempre como condición la destrucción de otros individuos– y que trate de conservarla sería solamente el síntoma del cumplimiento de la función que le corresponde dentro de la metamorfosis universal.[2] En el contexto de esta reinterpretación del hilemorfismo se hace asimismo comprensible por qué Bruno –que dice de sí mismo que antes había sido partidario del atomismo de proveniencia democristiana-epicúrea– abandonó después esa posición para acercase al esquema de la relación materia-forma, para conservar, en el fondo, un trozo de Escolástica.

La concepción atomista une en las últimas unidades elementales lo material y las formas específicas, a las que pueden atribuirse todas las cualidades del mundo fenoménico. El cambio de formas del mundo visible no sería sino el aspecto visible de las configuraciones reales que tienen lugar en el fondo de lo invisible. Si es correcto el análisis que aquí hemos hecho de los pensamientos fundamentales del Nolano, su alejamiento del atomismo resultaría una consecuencia obligada. El pensamiento de la metamorfosis de una materia homogénea que se realiza en el espacio y en el tiempo infinitos tuvo que fascinar a Bruno, posibilitando una expresión adecuada para su concepción de la unidad y la multiplicidad, de la identidad del principio cósmico de la *potentia absoluta* y de la complejidad extrema de su realización.[3] Con todo, su concepto de forma no es, pese a este acercamiento al aristotelismo, el ortodoxo de la *forma substantialis* de la Escolástica, sino el compendio

---

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, V (*Dialoghi*, pág. 154): «*Perché, essendo la materia e sustanza delle cose incorrottibile, e dovendo quella secondo tutte le parti esser soggetto di tutte forme, a fin che secondo tutte le parti, per quanto è capace, si fia tutto, sia tutto, se non in un medesmo tempo ed instante d'eternità, al meno in diversi tempi, in varii instanti d'eternità succesiva e vicissitudinalmante* [...]».

[2] G. Bruno, *De la causa*, IV (*Dialoghi*, pág. 297): «*Come dunque ti piace, che le altre forme abbiano ceduto a questa, cossí è in volontà de la natura, che ordina l'universo, che tutte le forme cedano a tutte. Lascio che è maggior dignità di questa nostra sustanza di farsi ogni cosa, ricevendo tutte le forme, che, ritenendone una sola, essere parziale. Cossí, al suo possibile, ha la similitudine di chi è tutto in tutto*».

[3] G. Bruno, *De la causa*, III (*Dialoghi*, págs. 262-274).

de todas aquellas determinaciones accidentales que, mediante el movimiento local como factor fundamental, se traducen en constelaciones continuamente nuevas.[1] Con estos presupuestos, toda la complejidad del movimiento terrestre –Bruno menciona únicamente el movimiento diario, el movimiento anual, la precesión de las estaciones y la nutación, oscilación periódica del eje de la tierra– se ordenaría sin esfuerzo. Consecuencia de tal complejidad es el que todas las partes de la tierra participen, con el tiempo, de todos los aspectos y de todas las posiciones que muestre el sol, exponiéndose, con ello, a todos los influjos y estados correspondientes.[2] Las transformaciones, a largo plazo, del aspecto de la superficie del globo terrestre, totalmente familiares ya para Aristóteles, no habrían podido ser explicadas por él al no reconocer, como posibles factores de esos cambios, más que el movimiento diario y anual del sol, y no las *inexactitudes*, más sutiles.

La simpatía de Bruno por la metamorfosis pagana de los dioses –todavía con la pluralidad de formas animales del Panteón egipcio– surge y se corresponde con su representación de lo que es la materia en el universo, que en ningún momento está satisfecha y que, sin embargo, no precisa de una ayuda transcendente. Esto no sería sólo mitología. Sobre todo no se trata nuevamente del mito, no es un renacimiento de la Antigüedad ni una *secularización* del medievo (así podría concluirse, a partir de tales medios expresivos, sobre la intención de los mismos). Lo que en el síndrome expuesto de materia y movimiento, constancia y participación, impulso de configuración y negación de la forma espera su formulación –especulativa, fantástica, poética, cosmológica o como quiera llamársela– es un estado transformado de la substancia. Lo que, siguiendo a Aristóteles, fue llamado así hacía mucho tiempo que estaba a punto de pasar a ser, de la persistencia eidética de la *esencia* inmutable y metafísicamente garantizada que antes era, a las *constantes* con las que se juramentará la Edad Moderna: las magnitudes, ya no relacionables con algo intuitivo, de la masa, del movimiento de inercia, de la velocidad de la luz, de la gravitación, de la fuerza, de la energía. Con ello, aquélla estaría en disposición de ser entendida como una evolución, y de no ser otra cosa –en la superficie de las formaciones y especificaciones fenoménicas– que el *status*, morfológicamente inventariable, de un proceso, que nunca puede ser concluido en sus resultados, de los factores mencionados. También en este punto había empezado el nominalismo a destruir, con su crítica de la teoría realista de las ideas, los núcleos substanciales de la realidad y a deshacer sus perfiles eidéticos; pero, a causa de su dogmática

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, V (*Dialoghi* 156): «[...] *il moto locale è stato stimato principio d'ogni altra mutazione e forma*».

[2] *Ibid.*, ed. cit., pág. 163: «[...] *il fatto de tutte le parti de la terra, che successivamente devono participar tutti gli aspetti e relazioni del sole, facendosi soggetto di tutte complessioni ed abiti* [...] *ciascuna parte venghi ad aver ogni risguardo, c'hanno tutte l'altre parti al sole; a fin che ogni parte venghi a participar ogni vita, ogni generazione, ogni felicità*».

de base voluntarista, no había podido proporcionar otra antítesis que la existente entre la abundancia divina y la economía humana, dejando estancado el problema en un nivel lógico. El hombre seguiría estando obligado a aislarse y autoafirmarse frente al mundo y a buscar su salvación fuera del mismo.

Resulta curioso que no haya en Giordano Bruno una antropología autónoma; para él, el hombre no sería un tema único en sus características. El hombre se reintegraría a sí mismo –como uno más de los tránsitos infinitos de la autorrealización de la naturaleza– en el proceso universal, que él *realizaría* a su manera y con sus propios medios. Ponerse a hablar del hombre constituiría un tema cosmológico incidental. Cuando se dice que el hombre sobresale por encima de los otros seres esto no se ha de entender como si ocupara una posición única y central en el universo, sino solamente como una potenciación de la tendencia universal a transformar lo dado, a traducir el proceso en *trabajo*.

En el primer apartado del diálogo III del *Spaccio*, Zeus replica a la solicitud que le presenta el *Ocio* y el *Sogno* con vistas a obtener una plaza en las constelaciones estelares con un rechazo del ocio y una reivindicación del trabajo. Los dioses habrían dado al hombre el entendimiento y las manos para que actúe no sólo siguiendo la naturaleza y el orden natural (*secondo la natura e ordinario*), sino yendo más allá de las leyes de la naturaleza (*ma, e oltre, fuor le leggi di quella*), a fin de producir otra naturaleza, otro curso de los acontecimientos, otros órdenes (*acciò, formando o possendo formar altre nature, altri corsi, altri ordini con l'ingegno*). En esta liberación respecto a la vinculabilidad de lo dado residiría, en palabras de Zeus, la posibilidad que tiene el hombre de llegar a ser una imagen de Dios, un *dio de la terra*. El ir más allá de la naturaleza y de lo ya dado se convertiría en el sentido de la existencia del hombre, previsto por su propia naturaleza.

Invirtiendo la crítica de la cultura de Lucrecio, Bruno rechaza, por boca de Zeus, la representación de una Edad de Oro, con su forma de vida ociosa y animal por parte del hombre, que se fía de la naturaleza y se entrega a ella. Es verdad que también aquí las penurias y dificultades de la existencia habrían llevado a la adaptación de las facultades humanas a las exigencias del entorno, pero la independización, como proceso cultural, de los inventos y descubrimientos realizados es legitimada como una imitación de la forma de actuar divina. La autohabilitación propia frente a la naturaleza es reinterpretada ahora como una autorización a través de ella. Al ser imitada la infinitud de la omnipotencia divina como un progreso obtenido, día tras día, mediante nuevos inventos y una labor continuamente cualificada, el ser a imagen y semejanza de Dios ya no representaría la signatura de su origen, impresa en cada individuo, sino la idealidad de su futuro, que ha de ir realizando el propio género humano. Aquí parece abrirse paso hacia la idea del progreso aquella concepción metafórica de que la historia es como un proceso orgánico de maduración y envejecimiento de la especie humana.

Es evidente la diferencia con el Cusano: ningún individuo podría satisfacer el sentido de la existencia de la especie, por tanto, la humanidad no puede experimentar una unión definitiva con la divinidad en *ningún* miembro histórico de la especie. La *Unión hipostática* no significaría ahora el centro y el giro fundamental de la historia, sino la ruptura de su sentido y su final.

Esta diferenciación es esencial en relación con los aspectos principales del umbral de la nueva época. Según el Cusano, el ser a imagen y semejanza de Dios constituiría, para el hombre, una característica eidética, un predicado determinante de su esencia y que es susceptible, en un momento dado de la historia, de una actualización suprema y de una máxima *exactitud.* Para el Nolano, el ser imagen de Dios no sería sino un *ideal,* que imprime un rumbo al distanciamiento del hombre de su origen *animal* y que no promete descanso alguno cuando se corone una cota.[1] También aquí sería el tiempo la condición real para la posibilidad de ese ideal; la figura de la forma substancial se habría perdido como presencia actual y habría sido proyectada en una dimensión temporal. La concepción del hombre como un ser que se desarrolla y se potencia a sí mismo no hace sino adelantar aquel *continuum* de la evolución que, en relación con la fauna de lo extrahumano, tiene que ser visto aún, provisionalmente, como una metamorfosis, como un cambio de las formas antaño acuñadas. En este universo, el hombre no sería más que el tránsito de un estado de la transformación a otro, la continuación de un único gran proceso con nuevos medios. Ni sería un microcosmos ni la *dýnamis* central, que puede ser de nuevo cualquier otro ser.

Para mostrar con toda claridad la diferencia de aspecto de lo dicho por ambos pensadores hemos de volver a leer lo que el Cusano escribiera sobre el hombre: la unidad de lo humano, realizada en una existencia humana concreta (*humaniter contracta*), parece encerrar en sí misma, a su manera, la totalidad de los seres. La fuerza de tal unidad competiría con el universo, obligándolo a someterse al poder del hombre, de manera que nada escape a tal poder (*ut nihil omnium eius aufugiat potentiam*). Pues el hombre se creería capaz de *captar* todo, con sus sentidos, su razón o su entendimiento. Estas facultades que hay en él le llevarían a una autovaloración que cree poder abordar todo aplicando la medida humana. El hombre es el mundo, si bien no puede, en concreto, ser todo, porque ya es hombre; sería, pues, un microcosmos o un *humanus mundus.* El ámbito de lo humano abarcaría, gracias al poder humano, a Dios y al universo. De esa forma, el hombre podría ser un Dios humano y Dios un Hombre divino; podría ser un ángel humano, un animal humano, un león humano o un oso humano, o cualquier otra cosa, pues dentro del poder del hombre estaría el ser, *a su manera*, todo.[2]

[1] G. Bruno, *Spaccio*, III, 1 (*Dialoghi*, pág. 733): *«Onde sempre più e più per le sollecite ed urgenti occupazioni allontonandosi dall'esser bestial, più altamente s'approssimano a l'esser divino».*

[2] G. Bruno, *De coniecturis*, II, 14: *«Intra enim humanitatis potentiam omnia suo existunt modo».*

Por muy intercambiables que sean sus medios de expresión, así no hubiera podido escribir nunca el Nolano. En éste, el potencial indefinible de lo humano se ve circundado por las formas de su posible error. Lo que el hombre podría llegar a ser, sin que lo sea nunca, la imagen y la semejanza de la divinidad, se repetiría también, a otro nivel, en el animal que, como el mono o el mochuelo, puede figurar como un ser *ad imagine e similitudine de l'uomo* o aparece, de hecho, como una realidad oculta con una figura aparentemente humana, *sub imagine et similitudine hominum.*[1] La metamorfosis y el juego de máscaras, la realidad de ser y la pretensión de ser, los hombres verdaderos y los *che son fatti ad imagine e similitudine di quelli* serían intercambiables para una visión que se fía de sí misma.[2] La gran fórmula bíblica de la antropología se habría convertido en el formulario de un docetismo donde la verdad y la apariencia pertenecerían a *un* mismo mundo y ya no puede sacarse certeza alguna de la presencia del *eídos.* En esta indiferencia de los seres, donde la forma ya no indicaría la substancia correspondiente, el *asino Cillenico* habría tenido una de sus reencarnaciones como Aristóteles, parodiando Mercurio, en la conversación con este asno, la *Oratio de hominis dignitate* de Pico della Mirandola.

La sabiduría de la *docta ignorantia* habría hecho su aparición en forma de *asinità.* Oscilando entre la sátira contra el *sacrificium intellectus* y la parodia de una *docta ignorantia* que ya no sería un índice de lo inescrutable de una verdad transcendente, sino la superación de un presunto saber que bloquea la posibilidad de un nuevo enfoque y cuyo abandono daría vía libre a un movimiento que puede llevar al conocimiento.[3] La *docta ignorantia* es retornada de la transcendencia al ámbito temporal, sin bloquearse un nuevo comienzo y la adquisición de la verdad por la autosuficiencia y la certeza de la salvación. Los *santi dottori e Rabini illuminati* se ven igualmente incorporados a la *asinità*, cuya pezuña sería la mano de Adán-Prometeo, mano que ha perdido la fuerza y no puede extenderse para coger el fruto prohibido del saber, mientras sus puntiagudas orejas se disponen a oír con credulidad.

El rechazo, por parte de Giordano Bruno, poco antes de ser quemado en la hoguera, de la imagen del Dios hecho hombre y crucificado no significaba –o no solamente– el final obstinado de un fraile que había colgado los hábitos, sino también, y sobre todo, el gesto consecuente proveniente de una nueva visión del universo. Tal visión habría impelido a nuestro hereje a representarse una unidad de la realidad en la que todo era un Dios que se iba haciendo y exteriorizando, y hasta el hombre era un ser que devenía Dios; pero donde la transformación que abarcaba

[1] G. Bruno, *La cena de le ceneri*, I (*Dialoghi*, pág. 23); *Oratio Valedictoria* (*Opera latina*, I/1, 22).

[2] G. Bruno, *De la causa*, I (*Dialoghi*, pág. 208).

[3] G. Bruno, *Cabala del Cavallo Pegaseo* I (*Dialoghi*, pág. 873 [trad. cast.: *Cábala del Caballo Pegaso*, trad. de M. A. Granada, Alianza, Madrid, 1990]).

todas las realidades no permitía la singularidad de un Dios que se obligara a sí mismo a entrar en la historia humana, no permitía la singularidad de un acto de salvación que se revelaba como una *kenósis* o vaciamiento de la divinidad, transmutándola en la escandalosa provocación de un contrasímbolo. Aquella gran simetría entre la conversión de Dios en hombre y la conversión del hombre en Dios, que el Cusano había alzado contra el incipiente conflicto entre la conciencia medieval de la divinidad y la nueva autoconciencia, había quedado destruida por el tercer elemento del sistema, introducido cautelosamente por el propio Nicolás de Cusa, a fin de equilibrar la infinitud de la transcendencia: el mundo *ilimitado*.

Tanto en el Cusano como en el Nolano aparece de nuevo una ambivalencia en el concepto de realidad que parecía haber quedado ya resuelta en los primeros tiempos de la dogmática cristiana, con la exclusión de las cristologías de tipo gnóstico. La escisión radical, por parte del gnóstico Marción, entre un Dios de la creación y un Dios de la salvación hacía que la corporeidad de Cristo no tuviese otra función que la de una mera adaptación episódica a las condiciones de la cárcel del mundo, como una simple añagaza de los demonios que se encargarían de la marcha del universo y, dentro de él, de la vigilancia de la humanidad.

No se trata de una especialidad marginal de la historia de los dogmas. La tarea de toda reflexión histórica consiste en no ver como originariamente obvio lo que después se ha convertido en una obviedad. Al fin y al cabo, el pensamiento de la Encarnación sería el resultado de una diferencia fundamental entre la teología bíblica y la pagana, que se podría resumir aludiendo al simple hecho de que fuera tan difícil para los judíos como fácil para los griegos usar el término «Dios». No podemos dilucidar aquí si esto tenía que ver con que el Dios del Antiguo Testamento fuera un innombrable poder protector, aliado con *un* único pueblo y sustraído al resto del mundo, mientras que los dioses griegos eran gozosamente mundanos, receptibles y transferibles. En torno al Antiguo Testamento se había formado toda una galería de *funcionarios* de la salvación que no eran ni podían llegar a ser dioses, mientras que entre los griegos y romanos el ser que desempeñase una función así podía convertirse fácilmente en dios, aunque fuera un dios enmascarado y susceptible de muchas metamorfosis. Cuando luego se le ofreció al mundo helenístico al *Hijo del hombre* como el Salvador, resultaba natural integrar a éste en el número de las metamorfosis de un dios –o de Dios, si sólo debía haber uno–. Pero el mundo helenístico había desarrollado también una crítica filosófica del elemento mítico de los dioses y de sus «historias», y, para tal crítica, las metamorfosis de los mitos no eran, en el fondo, otra cosa que un engaño, un astuto ardid, un abuso del poder de un dios. Quien habría traído la verdad definitiva no podía caer él mismo en tales ambigüedades. El pensamiento de la Encarnación, como la unión de dos naturalezas, habría extraído, de tal situación, sus conclusiones: trataba de proteger la formación de los dogmas, que se iba justificando y formulando en términos cada vez más filosóficos, contra la sospecha de ser también un mito.

La nueva configuración del término *persona*, contra la que iba a chocar Giordano Bruno, es la mejor prueba de esa intención. El significado originario de la palabra[1] no hacía exactamente referencia al núcleo del verdadero sujeto, sino a los papeles que éste representa o con los que se enmascara. Una expresión así tenía que resistirse a una construcción que quiere integrar dos *naturalezas* en una sola *Persona* –y esto, además, en un sentido que sólo corresponderá a nuestro concepto de *persona*, acuñado y fijado por la historia del significado del término–. La historia del término pone de manifiesto la aparición de problemas que no sólo eran desconocidos para la antigua metafísica, sino que hasta hubieran sido incomprensibles. Mediante la artimaña de un cambio de significado tales problemas habrían sido, más que solucionados, dejados de lado. Y así surgen los esfuerzos de los primeros siglos del cristianismo, tan ricos en disputas, con toda su sensibilidad alérgica frente a la menor apariencia de ilusionismo teológico. El pensamiento de la Encarnación significaba –independientemente de que ésta no pudiera ser la intención– un reforzamiento sin límites del respeto del hombre por sí mismo. Gracias a aquél, dejaba de ser algo arbitrario y provisional la cuestión sobre la forma que tomara un Dios, pues esta forma constituirá, en adelante, su propio y perdurable destino. A la teología le interesaba este carácter definitivo del pacto. Éste gozaba de la garantía incondicional de una *unión eterna*, mientras que la metamorfosis tenía, más bien, el carácter de algo episódico y encerraba la implicación de que todo puede convertirse en todo. Renovar la categoría mítica de la metamorfosis, ascenderla a la categoría de un ritual cósmico sólo podría significar una afirmación a favor del universo y de la alcurnia divina de su plenitud de formas, no a favor del hombre. El nominalismo tardomedieval había vuelto a plantear, sin percatarse de ello, esta problemática, al poner como premisa de la Encarnación la absoluta libertad divina, no dejando al hombre ningún derecho a ser esencialmente la criatura preferida por Dios entre todas de la naturaleza, la única susceptible de convertirse en el médium de la autocomunicación del Dios oculto.

Giordano Bruno no hizo sino aceptar un reto que, históricamente, ya estaba planteado. Y le dio una respuesta que afectaba a las mismas raíces de la época que tocaba a su fin. Sintió como un *trauma* aquello que había sido recibido como una «buena nueva» y que, con un esfuerzo de siglos, se había convertido en la doctrina *escolástica*. Por mucho que creyese que buscaba un *nuevo* punto de partida allí donde la «antigua y verdadera filosofía» había sido fundamentada esto no dejaba de ser una autoilusión. La historia no conoce repeticiones de lo mismo: los «renacimientos» se contradicen con la historia.

[1] Que se había plasmado en giros como *personam agere, personam induere, personam ferre o personam mutare.*

ÍNDICE ONOMÁSTICO

Adorno, Theodor W., 118, 382
Agricola, Georg, 365
Agustín, 22, 61, 62, 64, 65, 72, 76, 110, 128, 129, 130, 131, 132, 133, 135, 164, 178, 186, 270, 277, 282, 284, 286, 288, 289, 298, 302, 306, 309, 310, 311, 312, 313, 314, 315, 316, 317, 318, 319, 320, 321, 322, 323, 324, 325, 327, 330, 331, 333, 337, 338, 342, 343, 351, 435, 488, 516, 538, 561, 564, 565, 567
Ailly, Peter de, 191, 194
Alberto Magno, 330, 333
Alejandro Magno, 551
Altdorfer, Albrecht, 342
Ambrosio de Milán, 76, 282
Ammonios, Sakkas, 146
Anaxágoras, 243, 246, 247, 248
Anaximandro, 155
Anselmo de Canterbury, 101, 484
Antioco de Ascalón, 273
Apuleyo, 297, 298
Aquino, Tomás de, 159, 188, 189, 202, 203, 284, 316, 331, 332, 333, 334, 335, 336, 337, 339, 485, 540
Arendt, Hanna, 17, 18
Aristófanes, 246
Aristóteles, 40, 83, 86, 102, 133, 155, 174, 200, 202, 232, 241, 242, 253, 254, 255, 256, 264, 265, 269, 278, 279, 316, 330, 331, 332, 334, 337, 338, 348, 355, 357, 361, 384, 386, 463, 484, 502, 505, 506, 508, 511, 518, 527, 528, 530, 553, 564, 568, 569, 570, 571, 576, 577, 578, 579, 580, 582, 584, 588, 591
Aristoxeno, 286
Arnim, Achim von, 256, 383
Arnobio, 306, 307, 308, 323
Arquesilao, 271
Arquímedes, 229, 230, 235, 280, 409, 412, 439, 510
Ateneo, 255
Aureolus, Petrus, 190
Autrecourt, Nicolaus de, 172, 173, 181, 192
Averroes, 255

Bacon, Francis, 43, 87, 105, 106, 107, 143, 182, 214, 221, 232, 239, 340, 341, 384, 385, 386, 387, 388, 389, 390, 391, 392, 406, 440, 460, 472, 489, 554
Bacon, Roger, 373
Baeumker, C., 486
Bailly, Johann Silvan, 367, 368
Barberini, Meffeo, 397
Baudelaire, Ch., 22
Bausinger, H., 401
Bayer, U., 446
Bayle, Pierre, 91, 92, 195, 401
Beeckmann, I., 186
Benz, E., 444
Berghaus, Heinrich, 439

Berkeley, George, 366
Bernoulli, Johann, 162, 393
Berti, D., 546, 547, 560, 561
Biel, Gabriel, 178
Blanchet, L., 186
Bloch, Ernst, 442
Boecio, 203, 326
Bornkamm, H., 571
Bossuet, 41, 42, 458
Boyle, Robert, 211
Brabante, Siger de, 338, 339
Bradley, James, 427
Bradwardine, Thomas, 350
Brahe, Tycho, 206, 501
Brecht, Bertold, 398, 399
Breuer, Josef, 448
Bröcker, W., 155
Brockes, Barthold Heinrich, 376
Brucker, Jacob, 72, 401, 402, 403
Brugsch, Heinrich, 439
Bruno, Giordano, 82, 159, 161, 162, 317, 371, 372, 384, 467, 475, 476, 477, 481, 499, 500, 502, 504, 510, 512, 531, 539, 540, 543, 545, 546, 547, 548, 549, 550, 551, 552, 553, 554, 555, 556, 557, 558, 559, 560, 561, 562, 563, 564, 565, 566, 567, 568, 569, 570, 571, 572, 573, 574, 575, 576, 577, 578, 579, 580, 581, 582, 583, 584, 585, 586, 587, 588, 589, 590, 591, 593
Buenaventura, 558
Bultmann, R., 47, 48, 49
Burckhardt, Jacob, 342, 466
Buridan, Jean, 199, 200
Burke, Edmund, 425
Burke, Kenneth, 111
Burleig (Burley), Walter, 192, 256

Calcagnini, Coelis, 502
Calipo de Cícico, 551
Campanella, Thomas, 102, 267, 510
Canterbury, Anselm, 101, 484, 597
Cassirer, E., 158, 529
Cassirer, H., 529
Castelli, Benedetto, 368
Cicerón, 133, 157, 158, 165, 169, 218, 239, 243, 245, 263, 266, 270, 271, 277, 278, 279, 280, 281, 282, 294, 301, 307, 314, 315, 341
Clairaut, Alexis-Claude, 458
Claraval, Bernardo de, 330
Clarke, Samuel, 84, 85, 147, 173, 585, 586
Clarke, W. N., 83
Classen, P., 326
Clemens, F. J., 476, 499, 500, 555, 563
Clemente de Alejandría, 53, 293, 294, 295, 296, 303, 482
Cohen, Hermann, 35, 563
Cohen, I. B., 85, 458
Colón, 340, 468
Comte, Auguste, 47, 57, 95, 449
Condorcet, Antoine, Marqués de, 41
Constantino el Grande, 466
Copérnico, 137, 205, 206, 317, 349, 363, 364, 367, 368, 369, 370, 371, 372, 373, 375, 445, 446, 460, 468, 474, 499, 501, 502, 503, 519, 547, 548, 550, 551, 552, 558, 559, 568, 569, 571, 572, 579, 580, 582, 586
Corti, F. C., 455, 456
Crisipo, 257, 258, 259
Cusa, Nicolás de, 175, 317, 357, 469, 475, 476, 477, 479, 480, 481, 482, 488, 490, 493, 494, 496, 498, 499, 500, 501, 502, 505, 509, 510, 511, 513, 516, 517, 521, 523, 526, 530, 532, 539, 555, 556, 559, 563
Czyński, Jan, 368

Damiani, Petrus, 326, 327, 328, 329, 330
Dante, 248, 339, 340, 341, 345
Darwin, Charles, 223, 224, 225
De Gaulle, 381
Delekat, F., 32
De Maupertuis, Pierre Louis Moreau, 409, 410, 411, 412, 413, 416, 417, 418

Demócrito, 140, 146, 149, 156, 157, 273, 420, 579
De Morgan, Augusto, 367, 368
Descartes, 21, 23, 41, 43, 47, 64, 68, 70, 79, 87, 88, 99, 143, 148, 154, 161, 178, 179, 182, 183, 184, 185, 186, 187, 188, 194, 195, 196, 198, 199, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 214, 238, 354, 389, 393, 399, 400, 401, 402, 405, 423, 444, 460, 468, 472, 475, 492, 498, 507, 537, 554, 565
Diderot, 236, 237, 271, 387
Diels, H., 157
Digges, Leonard, 373
Digges, Thomas, 371, 372
Dilthey, Wilhelm, 47
Diógenes de Apolonia, 247
Diógenes Laercio, 125, 157, 245, 247, 248
Du Bois-Reymond, Emil, 410
Duhem, P., 203, 468
Duns Scoto, 174, 175, 178, 528, 539

Ebeling, G., 178
Eckhart, 469
Effel, Jean, 381
Enesidemo, 273
Epicuro, 125, 140, 146, 147, 149, 150, 154, 155, 156, 157, 158, 162, 163, 164, 165, 166, 167, 168, 169, 170, 175, 181, 182, 200, 211, 260, 263, 264, 265, 271, 277, 296, 304, 307, 506, 511, 535, 548, 556
Epinay, Mme. de, 408, 409
Erasmo de Rotterdam, 239, 240
Erxleben, 210, 233
Eudoxo de Cnido, 551
Eurípides, 246
Eusebio, 286

Faust, A., 567
Fausto de Mileve, 309, 311, 383
Federico II, 105
Feuerbach, Ludwig, 16, 21, 65, 88, 92
Fichte, Johann Gottlieb, 28, 120, 215
Filipo de Macedonia, 342
Filodemo, 165
Filón de Alejandría, 71
Firmicus Maternus, 266, 267
Fischoff, E., 118
Flammarion, Camille, 368
Fleury, Abbo de, 326
Fontenelle, Bernard Le Bovier de, 402, 408
Fontius, M., 416
Franklin, Benjamin, 222
Freud, Sigmund, 73, 111, 117, 437, 447, 448, 449, 450, 451, 452
Furetière, Antoine, 400, 401

Gadamer, H. G., 24, 473
Galiani, Ferdinando, 224, 226, 408, 409
Galileo, N., 105, 205, 207, 317, 368, 370, 371, 374, 375, 376, 387, 393, 394, 395, 396, 397, 398, 399, 400, 445, 446, 447, 457, 458, 459, 490, 523
Gandillac, M. de, 499
Gansfoort, Wessel, 573
Gantner, J., 342, 365
Garve, Christian, 425
Gassendi, Pierre, 210
Gauss, K. F., 439
Gerson, Jean, 355, 356, 357
Gessner, Salomon, 23
Gibbon, Edward, 92
Giese, Tiedemann, 571
Gilbert, William, 399
Gilson, E., 186, 400, 401
Glanvill, Joseph, 376
Goethe, 23, 47, 88, 105, 111, 242, 343, 377, 382, 383, 427, 455, 456, 457, 458, 459, 460, 464, 470, 524
Gollwitzer, H., 16
Grabmann, M., 491
Grane, L., 178
Grant, E., 352
Grimm, Friedrich Melchior, 456
Grosseteste, Robert, 354

Harder, R., 78
Harnack, A., 127, 128, 146
Harriot, Thomas, 374
Haydn, 105
Haym, Rudolf, 440
Hegel, 23, 28, 36, 48, 57, 63, 74, 75, 101, 119, 183, 462
Heidegger, M., 25, 118, 188, 232
Heimsoeth, H., 212
Heine, Heinrich, 105, 462, 470
Heisenberg, W., 182
Heráclito, 242
Herder, 112, 444
Herodoto, 413
Herophilus de Calcedonia, 301
Herschel, Friedrich Wilhelm, 215, 411
Hiparco de Nicea, 267, 366, 500, 551
Hipócrates, 72
Hipólito, 157, 297
Hitler, 102, 475
Hobbes, 88, 89, 91, 96, 97, 99, 197, 217, 218, 219, 220, 221, 223
Hochberg, W. H., 401
Hochstetter, E., 176
Hoffmann, E., 476, 485
Hölderlin, 23
Holl, K., 53, 78
Homero, 280, 339, 340
Horky, Martin, 399
Hossenfelder, M., 270, 273
Hugo, Victor, 231, 267
Humboldt, Alexander, 367, 437, 438, 439, 440, 502, 571
Hume, D., 92, 221, 222, 421
Husserl, E., 117, 235, 241, 381, 468, 523

Instinsky, H. U., 52
Ireneo de Lyon, 78, 146, 289, 290, 293, 305

Jauss, H. R., 41, 107
Jean Paul, 108, 109
Jenofonte, 244, 245, 247
Jerónimo, 146
Johnson, F. R., 372
Jonás, 527
Jonas, H., 62, 83, 285, 489
Josué, 322
Juan, 47, 48, 51
Julián de Eclano, 357
Julian el Apóstata, 466, 538
Justino, 153

Kabitz, W., 148
Kaiser, G., 72, 93, 106
Kamlah, W., 186
Kant, 23, 26, 28, 42, 48, 61, 63. 64, 66, 68, 84, 90, 141, 156, 158, 162, 163, 178, 187, 212, 213, 214, 215, 217, 401, 405, 419, 426, 429, 431, 432, 433, 434, 435, 436, 442, 443, 444, 463, 464
Karsch, Anna Luise, 47
Kästner, Abraham Gotthelf, 438
Keill, John, 367
Kempis, Tomás de, 357
Kepler, 375, 393, 394, 499, 501, 502, 505
Kierkegaard, 119, 120
Koselleck, R., 40, 41, 58
Koyré, A., 85, 372
Krafft, F., 202
Krauss, W., 41
Kuhn, H., 30, 36
Kuhn, K. G., 52
Kuhn, Th. S., 368, 462

Labhardt, A., 256, 278
Lactancio, 53, 239, 303, 304, 305, 306
Lange, F. A., 563
Langlois, Ch. V., 170
Langrebe, L., 188
Lappe, J., 172
Leibniz, 62, 63, 66, 70, 79, 84, 85, 86, 147, 148, 149, 157, 162, 172, 173, 187, 188, 212, 393, 394, 407, 416, 426, 469, 514, 515, 516, 519, 565, 583, 585
Lessing, 62, 112, 376, 383, 420, 422, 423, 424, 425, 426, 427, 444, 560

Lichtenberg, Georg Christoph, 109, 114, 210, 215, 410, 427, 428, 429, 430, 431, 490
Liebig, Justus, 223, 384
Liebmann, Otto, 234
Limoges, C., 223
Lipps, Hans, 231
Lombardus, Petrus, 160, 528
Lorenz, R., 178
Löwith, Karl, 35, 36, 37, 38, 58, 67, 75
Lübbe, H., 15, 20, 27, 36, 235, 276
Luckmann, Th., 19, 24
Lucrecio, 149, 150, 156, 157, 158, 164, 165, 166, 169, 170, 265, 266, 409, 420, 548, 589
Luria, Issak, 540
Lutero, 58, 178, 179, 460, 468, 523, 537

MacIntyre, A. C., 449
Magini, Giovanni Antonio, 399, 531
Maier, A., 190, 191, 192, 194, 196, 198, 350, 352, 353, 354, 528
Malthus, Thomas Robert, 222, 223, 224, 225
Manilius, 267
Maquiavelo, 22
Marción, 55, 127, 128, 132, 146, 176, 592
Marcos, 55
Marlowe, Christopher, 383, 384
Marquard, O., 63, 64, 65, 66, 67, 68, 434
Marsigli, conde, 438
Marx, Karl, 28, 40, 92, 95, 140, 153, 154, 156, 157, 167, 168, 169, 269
Mateo, 52, 110
Mayronis, Franciscus de, 190
McColley, G., 159
Meier Georg, Friedrich, 438
Meier, J., 211
Melanchthon, 58
Melisos de Samos, 569
Mendelssohn, Moses, 424, 425
Menelao de Alejandría, 551
Mette, H. J., 297
Metternich, 455
Meyer, A., 215
Meyer, Amschel, 455
Meyer, O., 326
Mirecourt, Jean, 196, 198
Mittelstrass, J., 233, 234, 235
Mohamed Aracensis, 552
Montesquieu, 221, 239
Mörike, 427
Moro, Tomás, 221
Müller, G., 246
Müller, Wilhelm, 383
Mylius, Christlob, 426

Napoleón, 27, 456
Nernst, Walter, 86
Nestle, W., 246
Newton, 63, 84, 85, 86, 87, 105, 147, 149, 162, 349, 363, 407, 409, 410, 426, 458, 459, 573, 576
Nicolai, Friedrich, 27, 28
Nicolson, M., 372
Nietzsche, 23, 36, 56, 75, 104, 137, 138, 139, 140, 141, 177, 204, 214, 276, 381, 406, 468
Novalis, 447

Ockham, Guillermo de, 151, 152, 154, 160, 161, 176, 188, 189, 190, 191, 192, 194, 195, 196, 198, 315, 327, 348, 349, 350, 514, 528
Oldenburg, Heinrich, 211
Olschki, L., 559
Oresme, Nikolaus de, 351, 352
Orígenes, 566
Osiander, Andreas, 571
Overbeck, Franz, 53, 118

Pablo, 47, 48, 51, 61, 129, 132
Pablo III, 364
Parménides, 167, 556, 568, 569, 570, 580
Pascal, 87, 88, 418
Pelzer, A., 190
Pericles, 246
Perrault, Charles, 41

Perugia, Paulus de, 528
Pestalozzi, 120
Petrarca, 133, 341, 342, 343, 345, 346, 347, 365, 366, 461, 489
Petty, William, 221
Pico della Mirandola, G., 519, 520
Pirrón de Elea, 273
Pitágoras, 296, 530
Platón, 40, 77, 83, 125, 126, 130, 133, 155, 219, 232, 243, 246, 247, 248, 249, 250, 252, 269, 271, 272, 286, 359, 360, 369, 471, 494, 511, 521, 534, 566, 579
Plinio el Viejo, 72, 105, 267, 438
Plotino, 83, 126, 146, 277, 286, 287, 288, 289, 482, 483
Plutarco, 297
Porfirio, 130
Posidonio de Apamea, 259, 261
Praechter, K., 247
Proclo, 506
Protágoras, 521, 556
Proust, Marcel, 107
Psamético, 413
Ptolomeo, 202, 206, 256, 369, 501, 503, 532, 551

Quintiliano, 299

Rahner, K., 297
Ratschow, C. H., 20, 116
Reichersberg, Gerhoch von, 326
Reicke, S., 30
Reimarus, Hermann Samuel, 222, 420, 421, 422, 444
Ricken, U., 400
Riedel, Friedrich Just, 438
Riedel, M., 459
Rimini, Gregorio de, 194, 195
Rosen, E., 367, 368
Rothe, R., 30
Rousseau, 23, 110, 265, 418, 419, 420, 422, 489, 490

Saint-Simon, 23, 120
Savonarola, 520
Scaliger, Julio César, 107
Schalk, F., 226, 387, 388, 457
Scheiner, Christoph, 375-376
Scheler, Max, 561
Schelling, F., 207
Schiller, 23, 88, 177, 456
Schlawe, F., 427
Schlegel, Friedrich, 215, 216
Schleiermacher, F., 113
Schmid, W., 74, 146, 164, 165, 166
Schmitt, C., 93, 94, 95, 96, 97, 98, 99, 100, 101, 102, 103
Scholem, G., 43, 540
Schopenhauer, 184
Schoppe, Caspar, 546
Schott, Caspar, 401
Seligmann, P., 83
Séneca, 168, 259, 260, 261, 263, 488, 489
Sexto Empírico, 257, 258, 270, 271, 273, 274, 275, 298
Shakespeare, W., 105, 231, 267
Sidney, Philip, 107
Simmel, Georg, 45
Simónides, 254
Simplicio, 395, 396
Smith, Adam, 220
Smith, Robert, 367
Sócrates, 239, 244, 245, 246, 247, 248, 249, 250, 251, 252, 254, 286, 488
Solón, 342
Sömmering, S. T., 431
Spampanato, V., 545
Speer, A., 102
Spies, Johann, 383
Spinoza, 211
Stadelmann, R., 476, 477, 573
Stadler, A., 434
Stallmann, M., 31
Stegmüller, F., 196
Stein, Charlotte, 456
Sternberger, D., 224, 225

Strauss, Leo, 63
Strube, W., 438
Sulzer, J. G., 403
Süssmich, Johann Peter, 221
Sweeney, L., 83
Swineshead, Richard, 350

Tales, 14, 91, 243, 301, 310, 329, 471
Tasso, Torquato, 340
Tatiano, 303
Tempier, Stephan,
Teofrasto, 243, 264
Tertuliano, 52, 53, 76, 77, 78, 146, 298, 299, 300, 301, 302, 303, 334
Theiler, W., 247
Tournai, Odo de, 326
Tucídides, 246
Turgot, Baron de l'Aulne, 41

Ueberweg, Friedrich, 469
Urbano VIII, 398

Valentino, 289
Valéry, Paul, 384, 437
Varnhagen von Ense, 120
Varrón, 321
Vasari, 450
Veleyo, 158, 263
Vinci, Leonardo de, 365, 450
Virgilio, 339

Vischer, Friedrich Theodor, 427
Viviani, Vincenzio, 399
Voegelin, E., 83, 124
Voltaire, 63, 66, 89, 96, 405, 407, 408, 409, 410, 415, 416, 418, 458, 489, 490

Wallace, Robert, 221, 222
Weber, M., 118
Weil, E., 92
Weizsäcker, C. F., 32, 58, 83, 86, 119, 499
Wenck von Herrenberg, Johann, 490, 491, 492, 493, 494, 495, 497, 505, 509, 543
Werner, M., 52, 128
Wiedmann, F., 36
Wieland, Christoph Martin, 23, 425
Wilckens, U., 51
Wilpert, P., 533
Winckelmann, Johann Joachim, 23, 112
Wittgenstein, Ludwig, 488
Wlosok, A., 297, 306
Wolff, Christian, 217
Wölflin, 380

York von Wartenburg, P., 30

Zabel, H., 29, 30, 54, 55
Zelter, 105
Zenón de Cicio, 258, 259
Zinzendorf, Nikolaus Ludwig, Conde de, 177
Zunz, L., 35

Esta primera edición de
LA LEGITIMACIÓN DE LA EDAD MODERNA
de Hans Blumenberg
se terminó de imprimir
el día 10 de septiembre de 2008.